منتهى الدراية

في

توضيح الكفاية

الجزء الثالث

دار الكتاب
قم ایران
تلفن ۲۴۵۶۸

Murawwij

منتهى الدراية

في

توضيح الكفاية

تأليف

السيد محمد جعفر الجزائري المروج

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، وأفضل صلواته على أشرف أنبيائه محمد وآله الطاهرين، واللعن الوبيل على أعدائهم الى يوم الدين .

أما بعد، فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا «منتهى الدراية في توضيح الكفاية» وقد جعلناه على منهاج الجزء الاول والثاني ، فصار المتن في أعلى الصفحة ، وتوضيحه تحته بفصل خط أفقي مع الاشارة اليه بالارقام: ١و٢و٣ ...، وتعاليقنا تحتهما بعلامة (*) ، وتعليقات المصنف (قده) في أسفل الصفحة برمز (×) متوكلا على ربي عز وجل ومتوسلا بولي أمره صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين ، وعجل فرجه الشريف وجعلنا فداه .

* منتهى الدراية في توضيح الكفاية
* السيد محمد جعفر الجزائري المروج
* مطبعة مهر ـ قم
* الجزء الثالث
* العدد : ٢٠٠٠
* الطبعة الثانية
١٤٠٥

المقصد الثاني في النواهي

فصل

الظاهر أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الامر بمادته وصيغته[1]، غير[2] أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود وفي

مدلول مادة النهي وصيغته

١) يعني: أن النهي بمادته كـ «نهى، ينهى» وغيرهما مما يشتق من هذه المادة، وبصيغته كـ «لا تفعل» يشارك الامر مادة وصيغة في الدلالة على الطلب، فكلاهما يدلان على نفس الطلب. ويفارق الأمر في كون متعلقه العدم، ومتعلق الأمر الوجود على ما عن أهل المعاني من النص عليه، حيث إن النهي يطلب به العدم، فقوله: «لا تشرب الخمر» أو «أنهاك عن شربها» بمنزلة: «أطلب منك عدم شرب الخمر»، وقوله: «صل» بمنزلة قوله: «أطلب منك وجود الصلاة».

٢) غرضه بيان الفارق الذى أشرنا إليه بقولنا: «ويفارق الامر... الخ».

الآخر العدم (*) فيعتبر[1] فيه ما استظهرنا اعتباره فيه[2] بلا تفاوت أصلا.
نعم يختص (**) النهي بخلاف، وهو: أن متعلق الطلب فيه هل

---

١) يعني: فيعتبر في مفهوم النهي. ثم إن هذا متفرع على مماثلة النهي مادة وهيئة للأمر، وهو كذلك، فان لازم هذه المماثلة أن يعتبر في النهي جميع ما اعتبر في الامر من العلو، ودلالة الهيئة على مجرد الطلب الالزامي، وخروج المرة والتكرار والفور والتراخي عن مدلولها.

٢) أي: في مفهوم الأمر من اعتبار العلوّ وغيره فيه، ومن كون التهديد والتعجيز والتهكم وغيرها من الدواعي لا المعاني.

(*) لا يخفى أن مقتضى تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وتقابل الامر والنهي هو: كون الأمر بالفعل ناشئاً عن المصلحة فيه، والنهي عنه ناشئاً عن المفسدة فيه، فاذا كان شرب الخمر مثلا ذا مفسدة، كانت تلك المفسدة داعية إلى النهي عنه - أي الزجر عنه - في مقابل الامر الذي يبعث على الاتيان بالفعل المشتمل على المصلحة الداعية إلى الامر بفعله، فليس في النهي طلب حتى يبحث عن كون متعلقه الترك أو الكف. نعم إذا كان في الترك مصلحة توجه إليه الامر وتعلق به الطلب، وهذا غير النهي عن الفعل.

وبالجملة: الامر بعث على الفعل والنهي زجر عنه، وليس الكف أمراً وجودياً كما اشتهر، بل هو ترك الشيء إختياراً مع الميل إلى فعله، فهو أمر عدمي يعبر عنه بالكف، لا وجودي قائم بالنفس حتى يصح تعلق الطلب الذي هو أمر وجودي به.

والحاصل: أن النهي عن شرب الخمر زجر عن فعله، لا طلب لتركه أو الكف عنه.

(**) لا موضوع لهذا البحث بعد إنكار الطلب في النهي كما عرفت آنفاً.

هو الكف[١] أو مجرد الترك وأن لايفعل ؟ والظاهر هــو الثانى[٢] . وتوهم[٣] أن الترك ومجرد أن لايفعــل خارج عن تحت الاختيار ، فلايصح أن يتعلق به البعث والطلب فاسد[٤] ، فان الترك أيضاً يكون

١) اي : زجر النفس عن ارادة الفعل والميل اليه ، فالكف أمر وجودي ولايصدق على مجرد الترك، بل لابدأن يستند الترك الى زجر النفس. بخلاف الترك ، فانه يصدق على مطلق العدم سواء كان مع الزجر أم بدونه .

٢) وهومجرد الترك وعدم الفعل وانلم يكن عنزجرالنفس، لانه المتبادر من الصيغة في المحاورات .

٣) هذا اشارة الى برهان كون متعلق النهي الكف ، وحاصله : أن متعلق التكليف سواءكاننهياً أمأمراً أمغيرهما لابدأنيكون مقدوراً للمكلف،لاناعتبار القدرة عقلا فيمتعلقات التكاليف ممالاشبهة تعتريه. وحينئذ فانكان متعلقالنهي الكف صح تعلق النهي به، لكونه مقدوراً للمكلف ، بخلاف ما اذا كان متعلق النهى مجرد الترك وعدم الفعل، اذالعدم حاصلبنفس عدم علته، فليس مقدوراً له حتى يصح تعلق النهى به . فالنتيجة هي : أن الكف المعدود فعلا اختيارياً هو الذي يتعلق به النهي دون مجرد الترك وعدم الفعل .

٤) خبر قوله: « وتوهم » ودفع له. توضيحه : أن الترك ليس خارجاً عن حيز القدرة والاختيار، والا لم يكن الفعل مقدوراً أيضاً ، بل كان ممتنعاً، لان نسبةالقدرة الى الفعل والترك نسبة واحدة، فمقدورية أحدهما تستلزم مقدورية الاخر ، ولما كان الفعل مقدوراً بالضرورة، فالترك كذلك، اذ لوكان الترك أو الفعلغيرمقدور لكان الترك واجباً والفعل ممتنعاً، فيخرجان عنحيطة الاختيار.

مقدوراً، والا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالارادة والاختيار. وكون[1] العدم الازلي لا بالاختيار لايوجب[2] أن يكون كذلك[3] بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف (*).

ثم[4] انه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار، كما لادلالة

---

١) هذا تقريب مااستشكله المتوهم من كون العدم غير مقدور، فلا يصح تعلق التكليف به. توضيحه: أن العدم الازلي خارج عن حيز القدرة، لكونه أزلياً سابقاً علىوجود المكلف، فلو تعلق بهالتكليف لزمتعلقه بأمر غيرمقدور، فلا محيص عن تعلقه بالكف الذي هو مقدور للمكلف.

٢) هذا دفع اشكال عدم كون العدم الازلي مقدوراً، وحاصله: أن غير المقدور ذات العدم الازلي لا استمراره، بداهة أن المكلف قادر على قطع استمرار العدم ونقضه بالوجود، وهذا المقدار من القدرة كافٍ في صحة تعلق النهي بالعدم، إذالعدم الازلي بحسبالبقاء يقع مورداً للتكليف، ومن المعلوم أن المكلف فيهذه المرتبة قادر على التأثير فيالعدم بقطع استمراره، فيصير العدم بهذا الوجه مقدوراً للمكلف.

٣) اى: لابالاختيار.

عدم دلالة النهى على التكرار:

٤) غرضه نفيالدلالة اللفظية الوضعية لصيغة النهي على الدوام والتكرار.

(*) نعم وانكان العدم بحسب البقاء مما يمكن نقضه بالوجود، بخلاف الترك السابق، لكنه لا يوجب امكان تعلق الارادة به، لانه لا يخرج بامكان قلبه الى الوجود عن العدم، وقد عرفت عدم تعلق الارادة بالترك، لاستحالة تأثير الارادة التى هى أمر وجودي فى العدم.

لصيغـة الامر وان كان قضيتهما[1] عقلا تختلف (*) ولو مع وحـدة

والتعرض له مع اشتراك النهي مع الامر فيه والاستغناء عنه بما ذكره في أول المقصد من قوله: «الظاهر أن النهي... الى قوله مثل الامر بمادته وصيغته... الخ» انما هو لاجل اختلاف حكم العقل في المقامين، فانه لما كان وجود الطبيعة الذي هـو المطلوب في الامر يتحقق بأول وجوداتها ، لانطباق الطبيعة عليـه قهراً ، وحصول الغرض الداعي الى الامر بها الموجب لسقوط الامر، بخلاف عدم الطبيعة الذي هو المطلوب في النهي، حيث ان عدمها يتوقف عقلا على عدم جميع أفرادها الطولية والعرضية، كان مقتضى حكم العقل في الامر هو سقوط الطلب بأول وجودات الطبيعة ، وعدم سقوطه في النهي الا بترك جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها، من غير فرق في هذا التوقف بين اطلاق الطبيعة كقوله: «لا تشرب الخمر» وبين تقيدها بقيد كقوله : « لا تشرب ماء الرمان في زمان مرضك » ، فدلالة النهي على الاستمرار والدوام انما هي بحكم العقل ، لا بالوضع كدلالة الامر عليه .

ثم ان اطلاق الاستمرار والدوام وتقيده تابعان لاطلاق الطبيعة وتقيدها .

١) يعني : أن مقتضى الامر ـ وهو طلب ايجاد الطبيعة ـ ومقتضى النهي ـ وهو طلب ترك الطبيعة ـ يختلفان، فان مقتضى الامر يتحقق بأول وجودات الطبيعة ، ومقتضى النهي لا يتحقق الا بترك جميع أفرادها ، كما سبق بيانه .

(*) هذا الاختلاف منوط بكون الطبيعة تمام الموضوع للحكم في الامر والنهي بلا دخل شيء من الخصوصيات في الحكم، فحينئذ يكون الاتيان بالطبيعة المأمور بها بايجاد فرد منها، لان المطلوب في الامر ايجاد الطبيعة ونقض عدمها بالوجود، ومن المعلوم تحققه باتيان فرد منها، ومتعلق النهي الزجر عن ايجاد

متعلقهما، بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدها تعلق بها الامر مرة والنهي أخرى[١]، ضرورة أن وجودها[٢] يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لايكاد يكون الا بعدم الجميع كما لا يخفى . ومن ذلك[٣] يظهر أن الدوام والاستمرار انما يكون في النهي اذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فانه حينئذ لايكاد يكون مثل هذه الطبيعة[٤] معدومة الا بعدم جميع أفرادها الدفعية[٥] والتدريجية .

---

١) كأن يقول المولى: « صل صلاة الجمعة فى زمان الحضور ولا تصلها فى عصر الغيبة » .

٢) كما هو المطلوب فى الاوامر ، كما أن عدم الطبيعة هو المطلوب فى النواهي .

٣) اي: ومن حكم العقل بتوقف ترك الطبيعة على ترك جميع الافراد يظهر: أن الدوام انما يكون فيما اذا تعلق النهي بطبيعة مطلقة ، حيث ان عدمها منوط بترك جميع الافراد العرضية والطولية. بخلاف ما اذا كان متعلق النهي الطبيعة المقيدة بزمان أو حال، فان الاستمرار حينئذ يختص بذلك الزمان أو تلك الحالة.

٤) اي : المطلقة غير المقيدة بزمان أو حال .

٥) اي: العرضية ، والمراد بالتدريجية الطولية بحسب الزمان .

الطبيعة بحيث يكون ايجادها مبغوضاً، ومن المعلوم أن امتثال هذا النهي منوط بترك جميع أفرادها، اذ ترك الطبيعة يتوقف عقلا على ذلك ، فلو أتى بفرد من أفرادها فقد خالف ، اذ مجموع الافراد بنحو العام المجموعي متعلق النهي ، فباتيان واحد منها يتحقق العصيان .

وبالجملة (*) قضية النهي ليس الا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له[١] كانت مقيدة أو مطلقة ، وقضية تركها عقلا انما هو ترك جميع أفرادها[٢].

ثم انه لادلالة للنهي على ارادة الترك لو خولف ، أو عدم ارادته[٣]

---

١) اي : للنهي ، يعني: أن مجرد النهي عن طبيعة لايقتضي اطلاق الترك بحيث يكون مقتضاه ترك جميع أفرادها في جميع الازمنة والامكنة وفي كل حال، بل اطلاق الترك منوط باطلاق المتعلق ، وبدونه لا يستفاد هذا الاطلاق.

٢) مرجع هذا الضمير وضمير «تركها» هي الطبيعة، والمراد بالافراد أعم من الافراد الطولية والعرضية .

٣) اي: الترك . وغرضه من قوله : «ثم انه لا دلالة للنهي... الخ» هو: أنه لو عصى النهي كقوله: «لاتشرب الخمر» بايجاد متعلقه اي بالاتيان بالفرد الاول من الطبيعة المنهي عنها ، فهل يحرم عليه ايجاده ثانياً وثالثاً أيضاً وهكذا ، أم يسقط النهي بالعصيان؟ فلا تبقى الحرمة ، فيجوز حينئذ اتيان متعلقه ثانياً وثالثاً وهكذا .

وببيان أوضح : هل تدل صيغة النهي على حرمة كل فرد من أفراد الطبيعة المنهي عنها بنحو العام الاستغراقي، بحيث يشمل جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها

(*) لايخفى أن ما أفاده بعد قوله : « وبالجملة » وان كان متيناً في نفسه، لكنه ليس نتيجة لما تقدم ، اذ المذكور قبيل هذا هو كون المتعلق الطبيعة المطلقة فقط .

بل (*) لابد في تعيين ذلك(١) من دلالة ولو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة(٢)، ولا يكفي اطلاقها(٣) من سائر الجهات(٤)، فتدبر جيداً .

حتى لا يسقط النهي بعصيانه ، أم لا تدل عليها كذلك ، وانما تدل على حرمة الفرد الاول من أفرادها فقط ، فلو أتى به سقط النهي ؟ الحق عدم دلالة نفس الصيغة على مطلوبية كل فرد من أفراد متعلق النهي ، اذ مدلولها هو نسبة ترك الطبيعة الى المكلف ، دون مطلوبية كل فرد من أفرادها ، وترك جميع الافراد انما هو بحكم العقل، لتوقف امتثال النهي على ذلك، فلادلالة لصيغة النهي على حرمة الافراد المتعاقبة.

١) اي: ارادة الترك أوعدم ارادته من دليل كاجماع أو ضرورة أوغيرهما مما يدل على انحلال الحكم الوارد على طبيعة الى أحكام متعددة بتعدد أفرادها ولو كان ذلك الدليل اطلاق المنهي عنه ، ببيان : أن متعلق النهي ان كان بعض وجودات الطبيعة لوجب التنبيه عليه ، والا لأخل بغرضه ، فيكون عدمه كاشفاً عن كون المتعلق هى الطبيعة بوجودها الساري ، ودالاً على مطلوبية ترك كل وجود وجود من وجودات الطبيعة ، فبعد مخالفة النهي لا تسقط الحرمة عن سائر الافراد .

٢) يعني: من جهة مطلوبية كل وجود من الوجودات ولو بعد العصيان .

٣) أي : اطلاق المتعلق ، والتأنيث باعتبار المادة أو الطبيعة .

٤) كاطلاقها من حيث الفور والتراخي ، فان الاطلاق من سائر الجهات

(*) ان كان المطلوب ترك الطبيعة رأساً، فالاتيان بفرد منها يوجب سقوط الطلب ، اذ مجموع الافراد بنحو العام المجموعي متعلق الطلب ، فكل من

فصل

اختلفوا في جواز (*) اجتماع الامروالنهي فى واحد وامتناعه على أقوال[1]: ثالثها جوازه عقلا وامتناعه عرفاً. وقبـل الخوض في المقصود يقدم أمور:

لايجدي في اثبات مطلوبية الوجود بعد الوجـود ، لامكان الاطلاق مـن جهة والاهمال من أخرى ،كما سيأتي انشاء الله تعالى في المطلق والمقيد.

اجتماع الامر والنهى

١) أولها: الجواز مطلقاً ، ثانيها : عدمه كذلك .

الطلب والمطلوب واحد، والامتثال لايتحقق الابترك الجميع. وان كان المطلوب كل فرد من أفراد الطبيعة بنحو العام الاستغراقي، فمخالفة النهي في واحد منها لا توجب سقوط الطلب بالنسبة الى سائر الافراد، وهذا هو ظاهر النهي عرفاً، فان المجموعية تحتاج الى لحاظ زائد ثبوتاً، ومزيد بيان اثباتاً ، كما لايخفى.

(*) هـذا التعبير يوهم امكان اجتماع الضدين ، لان الاختلاف لابـد أن يكون في مورد امكان الاجتماع، مع أنه ليس كذلك، لامتناع اجتماع الضدين ـ وهما الامر والنهي ـ قطعاً، فلابد من تبديل العنوان بأنه هل يلزم من تعلق الامر والنهي بطبيعتين متصادقتين على موجود واحد اجتماع الامر والنهى أم لايلزم؟ فالكلام في هـذه المسألة صغروي ، اذ الكبرى ـ وهي امتناع اجتماع الضدين ـ من البديهيات.

الاول : المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين(١) ومندرجاً تحت عنوانين(٢) بأحدهما كان مورداً للامر ، وبالاخر للنهي ، وان كان

---

١ - ما المراد بالواحد في العنوان ؟

١) توضيحه: أن المراد بالواحد الذي وقع في عنوان هذا البحث هو ما يكون مصداقاً لعنوانين كليين سواء أكان كلياً كالصلاة في المكان المغصوب، حيث انها مصداق لطبيعتين وهما الصلاة والغصب بحيث يصح حمل كل منهما على الحركات الصلاتية الواقعة في المغصوب مكاناً أو لباساً ، فنقول : هذه الحركات صلاة أو هذه الحركات غصب، ومن المعلوم أن الصلاة في المغصوب كلي ينطبق على أفراد كثيرة كصلاة زيد وعمرو وغيرهما فيه . أم جزئياً كخصوص صلاة زيد في المغصوب، لامتناع صدق هذه الحركة الشخصية على كثيرين، فتكون لامحالة جزئية ، ويصح حمل كل من الصلاة والغصب عليها أيضاً .

وبالجملة: فالمراد بالواحد هو ما تكون الوحدة وصفاً له لالمتعلقه، سواء كان كلياً أم جزئياً ، فمناط صغرويته لمسألة اجتماع الامر والنهي هو كونه مصداقاً لعنوانين، فلو لم يكن كذلك بأن لايتصادق عليه عنوانان كان خارجاً عن حريم هذه المسألة، كالسجود لله تعالى شأنه الذي هو المأمور به ، وللصنم الذي هو المنهي عنه ، لعدم تصادقهما على سجود خارجي ، لان صدقهما عليه منوط باتحادهما وجوداً، وذلك مفقود في السجود له تعالى وللصنم، لتباينهما المانع عن هذا الاتحاد، والاتحاد بحسب المفهوم فقط - كالسجود في المثال - لايجدي في مسألة الاجتماع، بل المعتبر اتحادهما بحسب المصداق سواء اتحدا مفهوماً أيضاً أم لا .

٢) هذا تعريض بصاحب الفصول (قده) حيث خص الواحد بالواحد الشخصي لئلا يدخل في محل البحث مثل السجود لله وللصنم مما اجتمع فيه الامر والنهي في واحد جنسي أو نوعي ، مع أنه جائز وخارج عنه قطعاً .

كلياً مقولا على كثيرين كالصلاة في المغصوب[١]، وانما ذكر[٢] [هذا] لاخراج ما اذا تعدد متعلق الامر والنهي ولم يجتمعا وجوداً ولو جمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله تعالى و السجود للصنم مثلاً، لالاخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة[٣] والسكون الكليين المعنونين[٤] بالصلوتية والغصبية.

---

١) يعني: ككلي الصلاة في المغصوب المنطبق على أفراد الصلاة الواقعة في المغصوب المنطبق عليها عنوانا الصلاة والغصب، فكلّيّ الصلاة في المغصوب مصداق للطبيعتين المتعلقتين للامر والنهي، فقوله: «كالصلاة في المغصوب» مثال لذي وجهين.

٢) يعني أن قولنا: «مطلق ما كان ذا وجهين» لاخراج ما اذا كان متعلقا الامر والنهي متباينين وجوداً وان اتحدا مفهوماً، كالسجود لله تعالى وللصنم، لعدم اتحاد هذين المتعلقين وجوداً أصلا، كما تقدم آنفاً.

٣) فان الحركة كلي ينطبق عليها عنوانان كليان، وهما: الصلاة والغصب، وكذا السكون، فالواحد سواء كان جنسياً أم نوعياً أم شخصياً اذا صدق عليه عنوانان كليان تعلق بأحدهما أمر وبالآخر نهي يندرج في مسألة الاجتماع، والا فهو أجنبي عنها. وعليه، فالسجود لله تعالى وللصنم خارج عن هذا البحث لعدم صدقهما على موجود خارجي وان صدق على كل منهما مفهوم السجود.

٤) صفة لقوله: «الكليين»، يعني: أن كلاً من الحركة والسكون اللذين هما كليان يصير معنوناً بعنواني الصلاة والغصب.

والحاصل: أن ميزان صغروية الواحد لمسألة الاجتماع هو انطباق متعلقي

الثاني: الفرق[1] بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات هو(*)

الامر والنهي عليه في الخارج من غير فرق في ذلك بين كون ذلك الواحد كلياً أو جزئياً .

٢ - الفرق بين المقام ومسألة النهى فى العبادة

٣) لما توهم عدم الفرق بين هذه المسألة والمسألة الاتية، وهي مبحث النهي في العبادة، بتقريب : أن الامر والنهي مجتمعان في كل واحدة من المسألتين من دون فرق بينهما ، فقد تصدي غير واحد من المحققين لبيان الفرق بينهما .

وحاصل ما أفاده المصنف (قده) في ذلك هو: تغاير جهة البحث فيهما، حيث ان جهته فى مسألة الاجتماع هي: أن تعدد الجهة هل يوجب تعدد المتعلق حتى يخرج عن الواحد الذي يمتنع اجتماع الحكمين المتضادين فيه، وعن سراية كل من الامر والنهي من متعلقه الى متعلق الآخر أم لا يوجبه ؟ بل هو واحد ، فيسري كل من الامر والنهي الى متعلق الاخر، فيتحد مجمعهما، ويكون المجمع حينئذ لوحدته محكوماً بأحد الحكمين دون كليهما، لتضادهما ، وامتناع اجتماع المتضادين. بخلاف مسألة النهي في العبادة، فان الجهة المبحوث عنها فيها هي دلالة النهي على الفساد وعدمها بعد الفراغ عن كون متعلق النهي عين ما تعلق به الامر ، فالغرض في المسألة الآتية هو أن النهي المتعلق بفرد من أفراد المأمور به هل يرفع الامر حتى لا يصح أم لا ؟

(*) هذا أحد الوجوه التي ذكروها فرقاً بين المسألتين .

ثانيها: مانقله المصنف عن صاحب الفصول (قدهما) من اعتبار تغاير متعلقي الامر والنهي حقيقة فى مسألة الاجتماع، واعتبار اتحادهما حقيقة، واختلافهما بالاطلاق والتقييد فى مسألة النهي فى العبادة .

أن الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي أن تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الامر و النهي بحيث يرتفع به[1] غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد[2] أو لا يوجبه

والحاصل : أنا نبحث في هذه المسألة عن أن النهي هل يتعلق بنفس ما تعلق به الامر أم يتعلق بشيىء آخر يغايره، فلو أثبتنا أنه نفسه، فنبحث في المسألة الاتية عن أن تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر هل يوجب فساده أم لا؟ فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح .

١) أي: بتعدد متعلق الامر والنهي الموجب لصيرورة العنوانين كالموضوعين المستقلين المتجاورين .

٢) كالصلاة التي تعلق بها الامر والنهي بعنوان الصلاتية .

ثالثها : ما أشار اليه المصنف بقوله : « ومن هنا انقدح ايضا فساد الفرق بأن النزاع... الخ » وحاصله : أن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا ، وفي مسألة النهي فى العبادة فى الدلالة اللفظية .

رابعها : أن البحث هنا لغوي ، وفي النهي في العبادة فى مطلق الدلالة .

وهذان الوجهان محكيان عن المدقق الشيرواني .

خامسها : ما عن المحقق القمي من اعتبار كون النسبة بين المتعلقين فى مسألة الاجتماع عموماً من وجه ، وفي النهي عن العبادة عموماً مطلقاً.

سادسها: أن البحث في مسألتنا يكون في الحكم التكليفي، وفي غيرها في الحكم الوضعي .

سابعها : أن الكلام هنا في التنافي العقلي ، وهناك فى التنافي العرفي .

ولو قيل بمقالة الفصول المتقدمة في الفرق بين المسألتين كان حسناً .

بل يكون حاله حاله[١] ، فالنزاع في سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الاخر ، لاتحاد متعلقيهما [متعلقهما] وجوداً وعدم[٢] سرايته ، لتعددهما[٣] وجهاً . وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الاخرى[٤] ، فان[٥] البحث فيها في أن النهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه اليها[٦] . نعم[٧] لو قيل بالامتناع

---

١) يعني : لايوجب تعدد الوجه تعدد المتعلق ، بل يكون حال الشيء ذي الوجهين حال الشيء ذي الوجه الواحد في استحالة اجتماع الامر والنهي فيه، لعدم ثبوت كون تعدد الوجه مجدياً في دفع محذور اجتماع الضدين، للحاظ الوجهين مرآتين لذي العنوانين، لا مستقلين حتى يكونا كالموضوعين المتجاورين في عدم لزوم اجتماع الحكمين المتضادين فيهما.

٢) معطوف على « سراية » .

٣) تعليل لعدم السراية ، يعني : أن عدم السراية مستند الى تعدد الوجه .

٤) وهي النهي في العبادة .

٥) هذا تقريب المغايرة بين المسألتين ، وحاصله الذي مر تفصيله آنفاً: أن البحث في مسألة الاجتماع يكون في أن النهي هل تعلق بعين ما تعلق به الامر أم لا؟ وفي مسألة النهي في العبادة يكون في أن النهي - بعد وضوح تعلقه بعين ماتعلق به الامر - هل يقتضي الفساد أم لا ؟ فتغاير المسألتين في غاية الوضوح .

٦) أي : الى العبادة ، وغرضه تعلق النهي بعين ما تعلق به الامر.

٧) بعد بيان وجه المغايرة بين المسألتين استدرك بقوله : « نعم » .

وحاصل مرامه: أنه قديكون هذا البحث منقحاً لصغرى من صغريات النهي في العبادة، كما اذا بني على السراية، وعدم اجداء تعدد الوجه في دفع غائلة محذور

مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع يكون مثل الصلوة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة[١] (*).

فانقدح أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح .

وأما ما أفاده[٢] في الفصول من الفرق بما هذه عبارته : «ثم اعلم

اجتماع الضدين، وترجيح جانب النهي لبعض الوجوه المذكورة في محلها، فان المقام حينئذ من صغريات النهي في العبادة .

١) اي : مسألة النهي في العبادة ، لانه بعد ترجيح النهى وسقوط الامر يكون موضوع الامرموضوعاً للنهي فقط، فيقع البحث حينئذ فيأن النهي هل يقتضي الفساد أم لا؟

٢) ذكره فيمسألة دلالة النهي على الفساد، وحاصل ما أفاده في الفرق بين المسألتين هو: أن الموضوع فياجتماع الامر والنهي متعدد، لتعلق الامر بطبيعة مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهي ، سواء أكانت النسبة بين الطبيعتين عموماً من وجه كالصلوة والغصب، أم عموماً مطلقاً كالضاحك بالفعل والانسان فيقوله: «أكرم الانسان ولاتكرم الضاحك بالفعل»، فانالموضوع متعدد حقيقة في كليهما أعني الصلوة والغصب، والانسان والضاحك بالفعل. بخلاف مسألة النهي في العبادة ، فان الموضوع فيها متحد حقيقة ، والتغاير انماهو فيالاطلاق والتقييد كقوله : « صل، ولا تصل في الدار المغصوبة أو اللباس كذلك ».

والحاصل : أن الموضوع هنا متعدد حقيقة، وفي النهي في العبادة متحد كذلك .

(*) لكن لايمكن حينئذ تصحيح الصلوة بالملاك، لعدم كفايته في الصحة مع مبغوضيتها فعلا .

أن الفرق بين المقام[١] والمقام المتقدم وهو أن الامر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أولا . أما في المعاملات فظاهر[٢] ، وأما في العبادات فهو أن النزاع هناك[٣] فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق[٤] ، وهنا[٥] فيما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد[٦] بأن تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد » انتهى موضع الحاجة . فاسد[٧] فان مجرد تعدد

---

١) وهو مسألة النهي في العبادة . ومراده بالمقام المتقدم مسألة الاجتماع .

٢) وجه الظهور : أن الامر لادخل له في صحة المعاملة ، فالبحث فيها انما يكون من جهة منافاة النهي لتأثير المعاملة وعدمه ، فلا ربط له بمسألة اجتماع الامر والنهي .

٣) يعني : في مسألة اجتماع الامر والنهي .

٤) هذا تعريض من الفصول بالمحقق القمي (قدهما) حيث اعتبر كون النسبة بين متعلقي الامر والنهي في مسألة الاجتماع عموماً من وجه، كالصلوة والغصب، وفي مسألة النهي في العبادة عموماً مطلقاً .

٥) اي : في النهي في العبادة .

٦) كقوله : «صل ولا تصل في الحمام » .

٧) هو جواب « اما » في قوله : « وأما ما أفاده » ، والصواب أن يكون « فاسد » مع الفاء ، لكونه من موارد لزوم اقتران الجواب بالفاء كما لا يخفى.

وكيف كان، فملخص ما أفاده في رد الفصول : أن تمايز المسائل انما هو باختلاف الجهات والاغراض كما تقدم في صدر الكتاب، لا باختلاف الموضوعات، فمع وحدة الموضوع وتعدد الجهة لابد من عقد مسألتين ،كما أنه مع تعدد

الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات لايوجب التمايز بين المسائل مالم يكن هناك اختلاف الجهات، ومعه[1] لاحاجة أصلا الى تعددها، بل لابد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها[2]، وعقد مسألة واحدة في صورة العكس[3] كما لايخفى.

الموضوع ووحدة الجهة لابد من عقد مسألة واحدة.

وعلى هذا، فبما أن جهة البحث في مسألتي الاجتماع والنهي في العبادة واحدة، وهي صحة العبادة في المكان المغصوب مثلا، فلابد من عقد مسألة واحدة لهما، لامسألتين، وان تعددتا موضوعاً، فتعدد البحث عنهما في كلام الاعلام قدس الله تعالى أسرارهم كاشف عن عدم كون هذا الفرق فارقاً.

١) اي: ومع اختلاف الجهات لا حاجة أصلا الى تعدد الموضوعات.

٢) كمباحث الامر، فان الموضوع فيها ـ وهو الامر ـ واحد، وجهات البحث فيه متعددة، مثل كونه ظاهراً في الوجوب، وفي الفور أو التراخي، وفي المرة والتكرار، الى غير ذلك من الجهات المتعلقة بالامر، ولاجل تعدد الجهات عقدوا لها مسائل عديدة بتعددها.

٣) وهو تعدد الموضوع ووحدة الجهة، كالاستثناء المتعقب للجمل، فان الاستثناء والنعت والحال وغيرها متعددة موضوعاً، لكنها متحدة جهة، اذ الغرض من ذلك كله ـ وهو استعلام حال القيد استثناء كان أم غيره ـ واحد، فلذا عقدت له مسألة واحدة. وما نحن فيه من هذا القبيل، فانه لما كانت جهة البحث في المقامين واحدة كما تقدم، فينبغي عقد مسألة واحدة له، فعقد مسألتين له كاشف عن عدم كون هذا الفرق فارقاً كما تقدم.

ومن هنا[١] انقدح أيضاً فساد الفرق بأن النزاع هنا[٢] في جواز الاجتماع عقلا، وهناك في دلالة النهي لفظاً ؛ فان[٣] مجرد ذلك[٤] مالم [لولم] يكن تعدد الجهة في البين لا يوجب الا تفصيلا في المسألة الواحدة، لاعقد[٥] مسألتين، هذا.

مع[٦] عدم (*) اختصاص النزاع في تلك المسألة[٧] بدلالة اللفظ

١) أي: ومن كون التمايز بين المسائل باختلاف الجهة لا تعدد الموضوع.

٢) أي : في مسألة الاجتماع .

٣) هذا تقريب فساد الفرق المذكور ، وحاصله: أن مجرد كون الجواز أو عدمه عقلياً ، وكذا كون البحث في مسألة النهي في العبادة لفظياً مالم يرجع الى تعدد جهة البحث، لايوجب الا التفصيل في المسألة الواحدة ، بأن يقال : أما عقلا فيجوز أو لا يجوز ، وأما لفظاً فيدل النهي على الحرمة والفساد ، أو يدل الامر على الوجوب والصحة ، لا أنه يوجب عقد مسألتين .

٤) أي : الفرق المزبور .

٥) يعني: لا يوجب عقد مسألتين.

٦) هذا اشكال على نفس الفرق المذكور ولو بعد تسليم كونه فارقاً ومصححاً لعقد مسألتين، وحاصله: أن النزاع في مسألة النهي في العبادة لا يختص بدلالة اللفظ ، لما سيأتي انشاء الله تعالى من عدم اختصاصه بها، بل يجري في غيرها أيضاً ، فيقال مثلا: هل الحرمة المستفادة من الاجماع والضرورة تقتضي فساد المحرم أم لا ؟

٧) أي : مسألة الاجتماع .

(*) الاولى تقديم هذا الاشكال على الاشكال الاول ، بأن يقال بعدم

كما سيظهر .

الثالث[١] : انه[٢] حيث كانت نتيجة هذه المسألة ممـا تقع في طريق الاستنبـاط كانت من المسائل الاصولية (*)، لا من مباديهـا

---

٣ ـ صدق ضابط المسألة الاصولية على المقام

١) الغرض من عقد هـذا الامر اثبات كـون مسألة الاجتماع من المسائل الاصولية ، وأن ذكرها في علم الاصول ليس استطراديا .

٢) الضمير للشأن . هذا تقريب كون هذه المسألة أصولية ، وحاصله : أن ضابط المسألة الاصولية ـ وهو وقوع نتيجة البحث كبرى لقياس ينتج حكماً كلياً فرعياً ـ ينطبق على هذه المسألة ، فبناء على جواز اجتماع الامر والنهي يقال: الصلوة في المكان المغصوب مثلامما اجتمع فيه الامر والنهي، وكل مااجتمع فيه الامر والنهي يصح، فالصلوة المذكورة تصح. وبناء على الامتناع تنعكس النتيجة ، فالصحة وكذا الفساد اللذان هما من الاحكام الفرعية يستنبطان من هذه المسألة .

اختصاص النزاع فى مسألة النهي فى العبادة بدلالة اللفظ أولا ، وعدم كونـه على تقدير تسليمه فارقاً ثانياً.

(*) لو نوقش في كون الصحة والفساد من الاحكام الفرعية، لانهما منتزعان من انطباق متعلق الخطاب على الموجود الخارجي وعدمه، وليسا من الاحكام الشرعية حتى يكون مايقع فى طريق استنباطهما مسألة أصولية، فالاولى تبديلهما بوجوب الاعادة وعدمها، نعم يكون الصحة والفساد فى الاحكام الظاهرية من المجعولات الشرعية .

الاحكامية(١) ، ولا التصديقيــة(٢)(*) ، ولا من المسائل الكلاميــة(٣) ،

١) كما عن العضدي وتبعه شيخنا البهائي (قده) . والمبادي الاحكامية هي اللوازم والحالات المترتبة على الاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ، فاللوازم مثل ملازمة وجوب شيء لوجوب مقدماته أو لحرمة ضده، والحالات مثل كون الاحكام متضادة حتى لا تجتمع في موضوع واحد، كاجتماع الوجوب والحرمة في الصلوة في المكان المغصوب أو اللباس كذلك، ومثل أنها بعد ثبوت التضاد بينها هل يجتمع الوجوب والحرمة منها في واحد ذي وجهين أم لا ، لكونـه كالواحد ذي وجه، فيكون بحث اجتماع الامر والنهي من مبادي الاحكام الشرعية، لكونه من لوازم الحكم الشرعي .

٢) أي : المبادي التصديقية لمسائل علم الاصول، كما عن تقريرات شيخنا الاعظم الأنصاري (قده) . والمبادي التصديقية لمسائل علم الاصول هي التي يبتني عليها مسائله . والمراد بالمسألة الاصولية هنا هــو التعارض والتزاحم ، ومن المعلوم أنهما في المقام مبنيان على اجداء تعدد الجهة وعدمه ، فعلى الاول يكون باب الاجتماع من صغريات التزاحم ، لعدم التعارض بين الامر والنهي بعد تعدد متعلقهما . وعلى الثاني يكون من صغريات التعارض، لوحدة المتعلق.

ومن هنا يظهر وجه كون هذه المسألة من المبادي التصديقية للمسألة الاصولية، اذ يتوقف احراز كون الاجتماع من التزاحم أو التعارض على وحدة المتعلق في المجمع وتعدده .

٣) وهي التي يبحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد ، وما يصح ويمتنع

(*) لا يخفى أن المحقق النائيني (قـده) اختار كون مسألة الاجتماع من المبادي التصديقية للمسألة الاصولية، ببيان: أنه لا يترتب فساد المعاملة على القول

ولا من المسائل الفرعية[١] وان كان فيها جهاتها[٢] ، كمـا لايخفى ،

عليه سبحانه وتعالى. وكون هذه المسألة منها انما هو بملاحظة أن النزاع يكون في فعله عزوجل، وأنه هل يجوز جعل حكمين لفعل واحد ذي عنوانين، واجتماع ارادة وكراهة في واحد كذلك أم لا ؟

١) المسألة الفرعية هي فعل المكلف المتعلق به حكم شرعي . ووجه كون مسألتنا منها هو امكان النزاع في صحة الصلوة في المغصوب وعدمها ، أو في وجوب اعادتها وعدمه .

٢) يعني : وان كان في مسألة الاجتماع الجهات المذكورة، وهي المبادىء الاحكامية ، والتصديقية وغيرهما كما عرفت تقريبها .

بالامتناع، بل القول به يوجب دخول دليلي الوجوب والحرمة في باب التعارض، وإجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعي ، وقد عرفت فيما تقدم أن الميزان في كون المسألة أصولية هو ترتب نتيجة فرعية عليها بعد ضم صغرى نتيجة تلك المسألة اليها، وليس ذلك متحققاً فيما نحن فيه قطعاً .

أقول: الملاك في أصولية مسألة هو ترتب حكم فرعي عليها. وبعبارة أخرى: كل مسأله تقع نتيجة البحث فيها في طريق الاستنباط تكون هي مسألة أصولية، ومن المعلوم أن نتيجة البحث في هذه المسألة كون دليلي الوجوب والحرمة من باب التعارض أو التزاحم ، فان كانا من الاول ترتب عليه الفساد، وان كانا من الثاني ترتب عليه الصحة .

والحاصل : أن نتيجة البحث هنا كنتيجة البحث عن حجية خبر الواحد مثلا . فان نتيجته هي حجيته، فتدبر .

ضرورة[١] أن مجرد ذلك[٢] لا يوجب كونها منها اذا كانت فيها[٣] جهة أخرى يمكن عقدها معها من المسائل، اذ لامجال حينئذ[٤] لتوهم عقدها من غيرها في الاصول[٥].

---

١) تعليل لكون هذه المسألة من المسائل الاصولية ، وقد عرفت تقريب أصوليتها .

٢) أي : وجود تلك الجهات في هذه المسألة لا يوجب كونها من المبادي الاحكامية أو غيرها مما ذكر مع وجود جهة أخرى فيها تدرجها في المسائل الاصولية، وتصحح عقدها أصولية كما صح عقدها من علوم أخرى، لوجود جهاتها فيها، لصحة تداخل العلوم في بعض المسائل ، كما تقدم في صدر الكتاب.

وعلى هذا فلاوجه لجعلها من غير المسائل الاصولية، كما لامرجح لعدها من المسائل غير الاصولية .

٣) أي : في مسألة الاجتماع جهة أخرى كالكلامية والفقهية يمكن عقد المسألة المذكورة مع تلك الجهة الاخرى من المسائل الاصولية .

٤) أي: حين وجود الجهة الاصولية في هذه المسألة، وقوله: «اذ لامجال» تعليل لعقد المسألة أصولية ، وحاصله : أنه مع وجود الجهة الاصولية فيها المصححة لعدها من مسائل علم الاصول لا وجه لجعلها من غير مسائله .

ولا لدعوى : أن ذكرها في علم الاصول استطراد ، اذ لا معنى للاستطراد مع كونها من مسائله كما لا يخفى .

٥) متعلق بـ « عقدها » ، و« من غيرها » حال من ضمير « عقدها » يعني: لا وجه لتوهم عقد هذه المسألة في علم الاصول مع عدم كونها من مسائله ، فضمير « عقدها » راجع الى المسألة . و«غيرها» الى المسائل .

وان[١] عقدت كلامية فى الكلام[٢]، وصح عقدها فرعية أوغيرها بلا كلام، وقد عرفت[٣] في أول الكتاب أنه لاضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة[٤] من مسائل علمين، لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة كانت باحداهما من مسائل علم، وبالاخرى من آخر، فتذكر .

الرابع : أنه قد ظهر[٥] من مطاوي ماذكرناه أن المسألة عقلية، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما اذا كان

---

١) يعني : مع الجهة الاصولية فيمسألة الاجتماع تعدمن مسائلها وان عدت أيضاً من المسائل الكلامية والفرعية وغيرهما، لوجود جهاتها في مسألتنا . فالاولى اضافة « أيضا » بعد « عقدت » .

٢) أي: في علم الكلام، كما تعرض لهذه المسألة جمع من المتكلمين كالمحقق الطوسي (قده) في التجريد وشراحه .

٣) غرضه نفي الضرر عن تداخل علمين أو أكثر في مسألة واحدة، كما تقدم في صدر الكتاب .

٤) وهي اجتماع الامر والنهي في مسألتنا ، فانها تندرج في مسائل علمين لانطباق جهتين عـامتين عليها ، وهما : جهة البحث عن فعل المبدأ المبحوث عنها في علم الكلام ، وجهة الوقوع في طريق الاستنباط المبحوث عنها في علم الاصول .

٤ ـ التفصيل بين الامتناع عرفاً والجواز عقلا

٥) وجه الظهور: ما ذكره في الفرق بين هذه المسألة والمسألة الآتية من إجداء تعدد الجهة في دفع محذور اجتماع الضدين وعدمه ، ومن المعلوم أن

الايجاب والتحريم باللفظ ، كما ربما يوهمه[١] التعبير بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول ، الا أنه[٢] لكون[٣] الدلالة عليهما غالباً بهما[٤] كما هو أوضح من أن يخفى . وذهاب البعض[٥] الى الجواز

هذا المعنى ليس مدلولا للفظ، اذ مرجعه الى جواز اجتماع الحكمين المتعلقين بطبيعتين مغايرتين متصادقتين على شيء واحد وعدمه، وهذا حكم عقلي لا ربط له بدلالة اللفظ، فالمراد بالامر والنهي هو الوجوب والحرمة سواء أكان الدال عليهما اللفظ أم غيره كالاجماع والضرورة .

١) أي : يوهم اختصاص النزاع باللفظ التعبير... الخ.

٢) أي : التعبير، وغرضه توجيه التعبير بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول بدلاً عن التعبير بالحكم .

وحاصل التوجيه : أن غلبة كون الدال على الامر والنهي هو اللفظ دعت الى التعبير عن الوجوب والحرمة بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول، ولعل هذه الغلبة أوجبت ذكرها في مباحث الالفاظ .

٣) هذا الجار والمجرور خبر « ان » .

٤) هذا الضمير راجع الى الامر والنهي، وضمير « عليهما » الى الايجاب والتحريم .

٥) اشارة الى القول المنسوب الى المحقق الاردبيلي (قده) في شرح الارشاد، وهو التفصيل بالجواز عقلا والامتناع عرفاً ، بمعنى: أن اللفظ يدل عرفاً على الامتناع، وهذه الدلالة تكشف عن كون النزاع في دلالة الامر والنهي على الجواز وعدمه ، وهما ظاهران في الطلب بالقول ، فتكون المسألة لفظية أيضاً ، اذ لو كانت عقلية محضة لم يكن وجه للامتناع العرفي الذي مرجعه الى ظهور اللفظ في الامتناع .

عقلا ، والامتناع عرفاً ليس [١] بمعنى دلالة اللفظ ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان [٢] ، وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين [٣] ، والا [٤] فلا يكون معنى محصل (*) للامتناع العرفي ،

---

١) لما كان التفصيل المزبور بظاهره مستبشعاً وجهه المصنف (قده) بما حاصله : أن المراد بالامتناع العرفي ليس دلالة اللفظ عليه عرفاً حتى يكون النزاع في دلالة اللفظ ، بل المراد به كون الواحد ذي الوجهين ـ كالصلوة في المغصوب ـ واحداً بنظر العرف المبني على المسامحة ، ومتعدداً بنظر العقل المبني على المداقة، لكون متعلق الامر طبيعة مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهي.

٢) فيجوز الاجتماع ، لكون الواحد متعدداً بالنظر الدقيق العقلي .

٣) فلا يجوز الاجتماع ، وضمير « أنه » راجع الى الواحد .

٤) يعني : وان لم يكن مراد المفصل ما ذكرناه من الامتناع العرفي الذي مرجعه الى كون الواحد ذي الوجهين واحداً بنظر العرف ، لم يكن للامتناع العرفي معنى محصل، لان امتناع اجتماع الضدين حكم عقلي، فلا معنى لجوازه عقلا وامتناعه عرفاً .

(*) بل يمكن أن يقال: ان معناه المحصل دلالة كل من الامر والنهي على عدم صاحبه، فالامر يدل على اتصاف متعلقه بالمحبوبية المحضة، والنهي يدل على اتصاف مبغوضية متعلقه كذلك، ومن المعلوم امتناع اجتماعهما في واحد، لاستلزامه اجتماع النقيضين ، وهما المطلوبية وعدمها ، والمغبوضية وعدمها.

غاية الامر[١] دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع[٢] بعد اختيار جواز الاجتماع[٣]، فتدبر جيداً .

الخامس[٤]: لايخفى أن ملاك[٥] النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم[٦] جميع أقسام الايجاب والتحريم، كماهو[٧] قضية اطلاق

---

١) يعني: بعد توجيه الامتناع العرفي بكون الواحد ذي الوجهين واحداً بنظر العرف غير جائز عقلا اجتماع الحكمين فيه لابد من التصرف في قول المفصل: «ان الاجتماع ممتنع عرفاً» بأن يقال: ان اللفظ يدل على عدم الوقوع بعد اختيار الجواز عقلا ، لا أنه يدل على الامتناع حتى يتوهم كون المسألة لفظية .

٢) يعني : لاعلى الامتناع ليتوهم كون المسألة لفظية .

٣) يعني : عقلاكما هو مقصود المفصل .

٥ ـ شمول النزاع لاقسام الامر والنهى

٤) الغرض من عقد هذا الامر تحرير محل النزاع في مسألة الاجتماع .

٥) وهو بناء على الامتناع لزوم اجتماع الضدين، و كون ما يتصادق عليه الطَبيعتان اللتان تعلق بهما الأمر والنهي واحداً .

٦) حاصل ما أفاده : ان محل النزاع فيهذه المسألة جميع أقسام الايجاب والتحريم ، لوجهين :

الاول : عمومية الملاك وهو لزوم اجتماع الضدين على القول بالامتناع، لانمطلق الوجوب سواء أكان نفسياً أمغيرياً أم عينياً أم كفائياً أمتعيينياً أمتخييرياً يضاد مطلق الحرمة سواء كانت تعيينية أم تخييرية أم نفسية أم غيرية.

والثاني : اطلاق الامر والنهي المذكورين في عنوان المسألة، حيثانهم عنونوها بقولهم : «اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهى» ومن المعلوم أن هذا الاطلاق يشمل جميع أقسام الايجاب والتحريم .

٧) أي : العموم ، وهذا اشارة الى الوجه الثاني الذي أشرنا اليه بقولنا:

لفظ الامروالنهي. ودعوى[١] الانصراف الى النفسيين التعيينيين العينيين في مادتهما[٢] غير خالية عن الاعتساف[٣] وان[٤] سلم في صيغتهما[٥]، مع[٦] أنه فيها ممنوع .

نعم[٧] لايبعد دعوى الظهور والانسباق من الاطلاق بمقدمات

« والثانى اطلاق الامر والنهى » .

١) هذا اشارة الى ما في الفصول : من دعوى انصراف الامروالنهي في العنوان الى النفسيين العينيين التعيينيين، واختصاص النزاع بهما ، فهو يلتزم بالوجه الاول ، وينكر الوجه الثاني بدعوى الانصراف .

٢) اي : فى مادتي الامر والنهي .

٣) اذلا منشألدعوىالانصرافالآغلبة الوجودأو كثرةالاستعمال، ولايصلح شيء منهما للتقييد ،كما ثبت في محله .

٤) كلمة « ان » وصلية .

٥) اي : صيغتى الامر والنهي ،كما تقدم في مباحث صيغة الامر، حيث قال (قده) : « السادس قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً » .

٦) يعني : مع أن الانصراف في صيغتهما أيضاً ممنوع ان أريد به التبادر الوضعي الذي يجدي في تقييد الاطلاقات .

٧) استدراك على منع الانصراف ، وحاصله : أنه يمكن دعوى انصراف العينية وأختيها وانسباقها من الاطلاق بمقدمات الحكمة، لامن التبادر الوضعي الذى منعناه. وتقريب هذه الدعوى: أن غير العينية والتعيينية والنفسية يحتاج ثبوتاً واثباتاً الى مؤونة زائدة ، فعدم البيان كاشف عن عدم ارادة غيرها ،كما مر مفصلا في بحث الاوامر .

الحكمة غير الجارية(١) في المقام ـ لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام، وكذا(٢) ما وقع في البين من النقض والابرام.

مثلا(٣) اذا أمر بالصلوة والصوم تخييراً بينهما، وكذلك [اذا] نهى عن

---

١) وجه عدم جريان مقدمات الحكمة المنتجة لارادة العينية وأختيها في المقام ما عرفته: من عمومية الملاك، وهو منافاة الوجوب والحرمة بأنحائهما، وهذه المنافاة والمضادة قرينة عقلية مانعة عن ارادة الاطلاق، وبيان لعدمه، ومن المعلوم اناطة الاطلاق بعدم البيان.

٢) يعني: وكذا لا يخلو عن التعسف ما قيل: من عدم تصوير اجتماع الوجوب والتحريم التخييريين، لاجل عدم جواز الحرام التخييرى كما عن المعتزلة، استناداً الى استحالة الحرام التخييري، حيث ان النهي عن شيئين تخييراً يرجع الى النهي عن مفهوم أحدهما، وهو يقتضي حرمتهما معاً، لان الاتيان بكل واحد منهما ايجاد لمفهوم أحدهما، فيكون كلاهما حراماً، ومن المعلوم استحالة تعلق النهي بواحد منهما فقط، وتعلقه بكليهما في آن واحد.

٣) مثال للوجوب والحرمة التخييريين.

أما الاول، فكوجوب الصلوة والصوم تخييراً، بأن يكون الواجب أحدهما، وكوجوب الصوم أو الاطعام أو العتق في الكفارة.

وأما الثاني، فكالنهي عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار تخييراً بأن يكون الحرام أحدهما، وحينئذ فاذا صلى في الدار مع مجالسة الاغيار كان كالصلوة التي أمر بها تعييناً في الدار المنهي عنها، كذلك في جريان نزاع جواز اجتماع الامر والنهى وعدمه، لما عرفت من كون الوجوب بأقسامه مضاداً للحرمة كذلك.

التصرف في الدار والمجالسة[١] مع الاغيار فصلى فيها مع مجالستهم كان حال الصلوة فيها[٢] حالها، كما اذا أمر بها تعييناً ، ونهى عن التصرف فيها كذلك[٣] في جريان النزاع في الجواز والامتناع ومجيىء[٤] أدلة الطرفين، وما[٥] وقع من النقض والابرام في البين، فتفطن.

السادس : [أنه] ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة[٦] (*)

---

١) يعني : النهي عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار تخييراً.

٢) اي: في الدار حال الصلوة التي أمر بها تعييناً في كونها جامعة لعنوانين أحدهما واجب وهو الصلوة، والآخر حرام وهو التصرف في الدار.

٣) اي : في الدار تعييناً.

٤) معطوف على « جريان » يعني : وفي مجيىء أدلة الطرفين.

٥) معطوف على « جريان » أيضاً ، يعني: وفيما وقع من النقض والابرام.

٦ ـ اعتبار المندوحة وعدمه

٦) وهي السعة ، والغرض من عقد هذا الامر التنبيه على ما ذكره بعض من اعتبار قيد المندوحة في محل النزاع.

توضيحه : أن الخلاف في جواز الاجتماع وعدمه يختص بصورة قدرة المكلف على موافقة الامر والنهي معاً ، بأن يتمكن من فعل الصلوة مثلا في غير المكان أو اللباس المغصوبين ، والا فلابد من القول بالامتناع، والا لزم التكليف بالمحال، لكون الامر بالصلوة حينئذ تكليفاً بما لا يطاق.

وبالجملة : فلا محيص عن اعتبار المندوحة في مورد النزاع.

(*) الظاهر عدم اختصاص هذا القيد بالقول بتعلق الطلب بالطبائع ، بل

في مقام الامتثال ، بل ربما قيل بأن الاطلاق[1] انما هو للاتكال على الوضوح ، اذ بدونها[2] يلزم التكليف بالمحال . ولكن التحقيق مع

١) اي : عدم تقييدهم في العنوان بالمندوحة .

٢) اي : بدون المندوحة يلزم التكليف بالمحال ، لعدم القدرة على الفعل والترك معاً.

يجري النزاع في اعتبار المندوحة على القول بتعلقه بالافراد أيضاً، اذ لاتفاوت بين القولين الاّ في دخل خصوصيات الافراد في الطلب ، ووقوعها في حيزه، وذلك لا يوجب اختصاص النزاع بكون الطلب متعلقاً بالطبائع ، لان الافراد على القولين مأمور بها ، غاية الامر أن خصوصيات الافراد مطلوبة على القول بتعلق الطلب بالافراد، وغير مطلوبة على القول الاخر. لكن بعض المحشين(قده) خص نزاع اعتبار المندوحة وعدمه بالقول بتعلق الطلب بالطبائع ، وقال في وجهه ما لفظه : « وذلك لانه على القول بتعلقه بالافراد لا نعقل المندوحة، لان الافراد المتداخلة التي سرى اليها الامر من جانب والنهي من آخر لا مندوحة فيها ، ومجرد وجود أفراد أخر مأمور بها مثلها يمكن امتثال الامر التخييري باتيانها لا يصح المندوحة في هذه الافراد وطلبها » .

وأنت خبير بأن تعلق الطلب بالفرد ليس معناه عزل الطبيعة رأساً عن موضوعيتها للطلب، بل معناه تركب متعلق الطلب من الطبيعة ولوازمها الوجودية المقومة لفردية الفرد . وعليه ، فيمكن تعلق الطلب بفرد خال عن الحزازة الموجبة لتعلق النهي به، ويمكن تعلقه بفرد مشتمل على الحزازة كذلك، وتتحقق المندوحة بالفرد الخالي عن الحزازة . وقد نقلنا عين العبارة لتنظر فيها لعلك تستظهر منها ما يلائم مقصوده .

ذلك[1] عدم اعتبارها[2] فيما هو المهم في محل النزاع من[3] لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم[4] الجدوى في كون موردهما موجهاً بوجهين في[5] دفع [رفع] غائلة اجتماع الضدين، أو عدم

١) يعني: مع دعوى كون الاطلاق للاتكال على وضوح اعتبار المندوحة.

٢) أي : المندوحة .

٣) بيان لـ « ما » الموصول في قوله : « فيما هو المهم » .

٤) معطوف على « لزوم » .

٥) متعلق بـ « الجدوى » . وتوضيح ما أفاده في التحقيق هو : أن الكلام في عدم جواز اجتماع الامر والنهي يقع في مقامين :

الاول: لحاظه في مرحلة الجعل، بأن يقال: هل يمتنع تعلق حكمين متضادين في نفسهما ـ مع قطع النظر عن مقام الامتثال ـ بشيء واحد ذي وجهين، لعدم كون تعدد الوجه موجباً لتعدد المتعلق، كامتناع تعلق الوجوب والحرمة بشيء واحد ذي وجه واحد، أم يمكن ذلك، لكون تعدد الوجه موجباً لتعدد المتعلق، ومغايرة متعلق الوجوب لمتعلق الحرمة .

الثاني : لحاظه في مرحلة الامتثال، بأن يقال : هل يصح التكليف بأمر غير مقدور للمكلف، أم لا ؟ لعجزه، وعدم قدرته على امتثاله، كالامر بالضدين المتزاحمين الواجدين للملاك، فان القصور حينئذ من ناحية المكلف، لعدم قدرته على الامتثال والجمع بينهما .

والمهم والغرض الاصلي من البحث في مسألة الاجتماع هو المقام الاول، لان محط النزاع هو كون تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق حتى يجوز اجتماع حكمين متضادين، ويرتفع به غائلة اجتماع الضدين، أو عدم كونه مجدياً في ذلك، وأنه كوحدة الجهة في لزوم اجتماع الضدين .

لزومه[١] وأن[٢] تعددالوجه[الجهة]يجدي في رفعها[٣][دفعها]ولايتفاوت [ولا تفاوت] في ذلك[٤] أصلا وجود المندوحة وعدمها، ولـزوم[٥] التكليف بالمحال بدونها محذور[٦] آخر لادخل له بهذا النزاع[٧]. نعم[٨] لابد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالا، كما ربما لابد من اعتبار أمر آخر[٩] في الحكم به

وبالجملة: فمركز البحث مقام الجعل دون الامتثال، والمندوحة أجنبيةعن ذلك، ولذا قيل بالامتناع حتى مع وجود المندوحة، نعم هي معتبرة في مقام الاطاعة، اذ بدون المندوحة لا يقدر على الامتثال.

١) اي: لزوم المحال، و« عدم » معطوف على « لزوم ».

٢) معطوف على « عدم لزومه » ومبين لوجه عدم لزوم المحال.

٣) اي: رفع غائلة اجتماع الضدين.

٤) اي: في جواز الاجتماع وعدمه من ناحية تعدد الوجه.

٥) الواو للاستيناف، وضمير « بدونها » راجع الى المندوحة.

٦) خبر « لزوم » يعني: محذوراً آخر غيرمحذور استحالة نفس التكليف.

٧) اي: نزاع جواز الاجتماع وعدمه من ناحية اجتماع الضدين.

٨) بعد أن نفى اعتبار المندوحة عن المقام الاول ـ أعني مقام الجعل ـ أثبت اعتبارها في مقام الامتثال، وحاصله: أنه ـ بعد البناء على الجواز، لكون تعدد الجهة مجدياً ومانعاً عن لزوم التكليف المحال ـ استدرك، وقال باعتبار المندوحة في مقام الامتثال عند من يرى التكليف بما لا يطاق محالا، وأماعند من لا يراه محالا، فلا تعتبر أيضاً.

٩) من سائر الامور المعتبرة في حصول الفعل.

كذلك[١] أيضا[٢].

وبالجملة: لا وجه لاعتبارها الا لاجل اعتبار القدرة على الامتثال، وعدم[٣] لزوم التكليف بالمحال. ولا دخل له[٤] بما هو المحذور في المقام من التكليف المحال، فافهم واغتنم.

السابع[٥]: أنه ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز والامتناع

---

١) اي: فعلا، وضمير «به» راجع الى الجواز.

٢) يعني: كاعتبار المندوحة. والحاصل: أنه لا وجه لاعتبار المندوحة أصلا الا لاجل دخلها في القدرة على الامتثال.

٣) معطوف على «اعتبار»، يعني: لا وجه لاعتبار المندوحة الا لاجل عدم لزوم التكليف بالمحال.

٤) يعني: لاعتبار المندوحة، وغرضه التنبيه على مغايرة التكليف بالمحال الذي جوزه بعض للتكليف المحال الذي لم يجوزه أحد، وأن مسألة الاجتماع من قبيل الثاني لا الاول، والمندوحة رافعة للزوم التكليف بالمحال، لا التكليف المحال الذي هو مورد البحث.

٧ - هل يبتنى النزاع على تعلق الاحكام بالطبائع ؟

٥) الغرض من عقد هذا الامر الاشارة الى توهمين ودفعهما. أما التوهم الاول الذي أشار اليه بقوله: «تارة ان النزاع ... الخ» فحاصله: أن الخلاف في الجواز وعدمه مبني على تعلق الاحكام بالطبائع، فالقائل بالجواز يرى تعدد المتعلق ماهية وان اتحد وجوداً، لكونه عبارة عن طبيعتين متغايرتين ماهية، فلامانع من اجتماع الحكمين. والقائل بالامتناع يرى اتحادهما وجوداً وماهية، والواحد لا يتحمل حكمين متضادين.

يبتني على القول بتعلق الاحكام بالطبائع ، وأما الامتناع على القول بتعلقها بالافراد فلا يكاد يخفى . ضرورة[١] لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين[٢] على هذا القول[٣].

و أخرى، أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع . لتعدد متعلق الامر والنهي ذاتاً عليه[٤] وان اتحد [اتحدا] وجوداً ، والقول[٥]

وأما بناء على تعلق الاحكام بالافراد ، فلا محيص عن القول بالامتناع ، ولا وجه للجواز على هذا القول أصلا . فنزاع الجواز وعدمه مبني على تعلق الاحكام بالطبائع ، دون الافراد .

١) تعليل للامتناع على القول بتعلق الاحكام بالافراد ، وحاصله : أن لوازم الوجود مقومة لفردية الفرد ، وموجبة لتشخصه ، فاذا كانت دخيلة في موضوع الامر والنهي لزم اجتماع الضدين، فلابد حينئذ من الذهاب الى عدم الجواز.

٢) لكونه فرداً لماهيتين .

٣) اي: القول بتعلق الاحكام بالافراد ، والجار متعلق بـ « لزوم ».

وأما التوهم الثاني، وهو الذي أشار اليه بقوله: «واخرى ان القول بالجواز ...الخ» فتوضيحه: أن جواز الاجتماع مبني على تعلق الاحكام بالطبائع، لتعدد متعلق الامر والنهي ذاتاً وان اتحدا وجوداً . وعدم جواز الاجتماع مبني على تعلق الاحكام بالافراد، لكون المتعلق حينئذ شخصاً أو جزئياً حقيقياً، ومن المعلوم امتناع تحمله لحكمين متضادين ، فلا محيص حينئذ عن القول بالامتناع .

٤) اي : على القول بتعلقها بالطبائع .

٥) معطوف على « القول » في قوله : « واخرى ان القول » يعني : وأن القول بالامتناع مبني على القول بتعلقها بالافراد .

بالامتناع على القول بالافراد، لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً، وكونه[١] فرداً واحداً.

وأنت خبير بفساد كلا التوهمين . فان[٢] تعدد الوجـه ان كان

---

١) معطوف على « اتحاد » يعني: ولكون متعلق الامر والنهي فرداً واحداً يمتنع اجتماع حكمين متضادين فيه.

والفرق بين التوهمين : أنه على الاول يمكن القول بالامتناع مع القول بتعلق الاحكام بالطبائع أيضاً، وعلى الثاني لا يمكن ذلك، بل لابد على القول بالطبائع من الذهاب الى الجواز، فالقول بالامتناع على التوهم الثاني مبني على تعلق الاحكام بالافراد . وعلى التوهم الاول غير مبني عليه، بل يمكن ذلك حتى على تعلقها بالطبائع أيضاً كما تقدم، هذا .

وأما دفع التوهمين فقد أشار اليه بقوله: «وأنت خبير بفساد كلا التوهمين... الخ» وحاصلـه : أن تعدد الوجه في مسألة الاجتماع ان كان مجدياً في تعدد المتعلق بحيث لا يضر معـه الاتحاد الوجودي ، فذلـك مجدٍ حتى على القـول بتعلق الاحكام بالافراد ، لكون الموجود الخارجي الموجه بوجهين مجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد يتعلق بأحدهما الامر ، وبالآخر النهي . وان لم يكن تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق ، فلابد من البناء على الامتناع حتى على القول بتعلق الاحكام بالطبائع، لاتحاد الطبيعتين المتعلقتين للامر والنهي وجوداً، فالاتحاد الوجودي ان كان مانعاً عن تعدد المتعلق كان مانعاً مطلقاً من غير فرق بين تعلـق الاحكام بالطبائع و الافراد ، وان لم يكن مـانعاً عنه لم يكن مانعاً كذلك. فقد ظهر فساد كلا التوهمين، وجريان النزاع على كل من القولين.

٢) هذا تقريب الفساد ، وقد عرفته آنفاً .

يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والا يجاد[1] لكان يجدي ولو على القول بالافراد، فان الموجود الخارجي الموجه بوجهين يكون فرداً لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد، فكما[2] لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين لا[3] يضر بكون المجمع اثنين بماهو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، والا[4] لما كان يجدي أصلا حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى. لوحدة الطبيعتين وجوداً، واتحادهما خارجاً، فكما[5] أن وحدة

١) الفرق بينهما اعتباري، اذ الاول ملحوظ في نفسه، والثاني بالنسبة الى موجده.

٢) كما هو مسلم عند المتوهم القائل بالجواز على القول بتعلق الاحكام بالطبائع.

٣) يعني: كذلك لايضر وحدة الوجود بكون المجمع اثنين بناء على القول بتعلق الاحكام بالافراد، فيكون المجمع بالدقة فردين لطبيعتين يتعلق باحداهما الامر وبالاخرى النهي.

٤) معطوف على قوله قبل أسطر: «ان كان يجدى بحيث ...» يعني: وان لم يكن تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق لما كان مجدياً أصلا حتى على القول بالطبائع، لاتحاد الطبيعتين خارجاً.

٥) هذه نتيجة ما ذكره من عدم كون الاتحاد الوجودي قادحاً في الاثنينية، يعني: فكما أن وحدة الوجود لا تضر بتعدد الطبيعة - بناء على القول بتعلق الاحكام بالافراد - فكذلك لا تضر بتعدد الفرد، فمايقع في الخارج من خصوصيات

الصلوتية والغصبية في الصلوة في الدار المغصوبة وجوداً غيرضائر بتعددهما وكونهما [١] طبيعتين . كذلك وحدة مـا وقع في الخارج من خصوصيات الصلوة فيها وجوداً غيرضائـر بكونه فرداً للصلوة فيكون مأموراً به ، وفرداً للغصب فيكون منهياً عنه . فهوعلى وحدته وجوداً يكون اثنين . لكونه مصداقاً للطبيعتين . فلا تغفل .

الصلوة في الدار المغصوبة يكون فرداً المصلوة وفرداً للغصب ، فهو مأمور بـه بالاعتبار الاول ، ومنهي عنه بالاعتبار الثاني .

١) معطوف على « تعددهما » ، وضميرا «بتعددهما وكونهما» راجعان الى الطبيعتين .

وبالجملة : المسلم بين القائلين بتعلق الاحكام بالطبائع أو الافراد أن الحكم لا يتعلق بالطبيعة المجردة عن الوجود ، بل يتعلق بها من حيث ايجاد المكلف اياها ، أو ابقائها على عدمها . لكن القائلين بتعلقها بالافراد ذهبوا الى أن وجود تلك الطبيعة بجميع قيودها وحدودها الموجبة للتشخص وقع في حيز الطلب بحيث يكون لجميع تلك الحدود دخل في المطلوبية ، ولذا لو قصد القربة بجميعها كانت في محلها . بخلاف القائلين بتعلق الطلب بالطبيعة بوجودهـا السعي . فانهم ذهبوا الى خروج تلك الحدود عن حيز الطلب ، ولذا لا يجوز قصد القربة بها .

وعلى كل حال ، لا فرق بين كون الموجود ذا وجهين بحيث يكون بوجه فرداً لماهية وبوجه آخر فرداً لماهية أخرى ، وبين كونه ذا وجهين يكون بأحدهما طبيعة مأموراً بها ، وبالآخر طبيعة أخرى منهياً عنها .

الثامن[١]: أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع الا اذا كان [فى] كل واحد من متعلقي الايجاب والتحريم مناط حكمه[٢] (*) مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع كي يحكم على الجواز بكونه[٣] فعلا محكوماً بالحكمين، وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى[٤] كما يأتي تفصيله.

---

٨ - صغروية المسألة لكبرى التزاحم

١) الغرض من عقد هذا الامر بيان الفرق بين مسألة اجتماع الامر والنهي التي هي من صغريات باب التزاحم وبين باب التعارض.

٢) اي: حكم كل واحد من المتعلقين مطلقاً حتى في مورد الاجتماع.

٣) يعني: كون مورد التصادق محكوماً فعلا بالحكمين: الايجاب والتحريم.

٤) يعني: حتى يكون الحكم الفعلي تابعاً له، فمع عدم الاقوائية يحكم مورد الاجتماع بحكم آخر غير الوجوب والحرمة كالاباحة.

(*) لقائل أن يقول: ان بحث الاجتماع لا يختص بمذهب دون آخر، بل يجري على جميع المذاهب حتى مذهب الاشعري المنكر لتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد مطلقاً، فاعتبار اشتمال كل من متعلقي الايجاب والتحريم على مناط الحكم في اندراجهما في مسألة الاجتماع غير ظاهر. والوجه في ذلك أن مرجع البحث فيها الى أن مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهية، أو متعدد كذلك، فعلى الاول: لابد من الامتناع مطلقاً ولو على مذهب الاشعري لامتناع اجتماع الضدين على جميع المذاهب.

وعلى الثاني: لابد من القول بالجواز بناء على عدم سراية حكم الملزوم الى اللازم.

وأما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك[١] فلا [يكاد] يكون من من هذا الباب[٢]، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً الا بحكم واحد منهما[٣] اذا كان له مناطه[٤]، أو حكم[٥] آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد

---

١) يعني : مطلقاً حتى فى مورد التصادق .

٢) اي: من باب اجتماع الامر والنهي.

٣) اي : من الحكمين المجعولين للطبيعتين المتعلقتين للامر والنهي.

٤) يعني: اذا كان لذلك الحكم مناطه. ثم ان ملخص ماأفاده في هذا الامر هو الفرق بين هذه المسألة وباب التعارض كما تقدم ، والاشارة الى ضعف ما في تقريرات شيخنا الاعظم (قده). وتوضيح الفرق : أن الكلام يقع تارة في مقام الثبوت وأخرى في مقام الاثبات .

أما الاول، فبيانه: أن باب اجتماع الامر والنهي يكون من صغريات التزاحم، فلابد من اشتمال كل من المتعلقين على مناط الحكم مطلقاً حتى في مورد الاجتماع ليحكم ـ بناء على الجواز ـ بكون المجمع كالصلوة في الدار المغصوبة محكوماً فعلا بحكمين ، وعلى الامتناع بكونه محكوماً بما يقتضيه أقوى المناطين ، ومحكوماً بحكم ثالث ان لم يكن أحد المناطين أقوى . فان لم يكن المتعلقان واجدين للمناط فى مورد الاجتماع بأن لم يكن شيء منهما ذا ملاك ، أو كان المناط فى أحدهما دون الآخر لم يكونا من صغريات مسألة اجتماع الامر والنهي أصلا ، فيكون مثل العالم الشاعر الذي هو مورد اجتماع الدليلين وهما« أكرم العلماء » و« لا تكرم الشعراء» أجنبياً عن مسألة الاجتماع، ومندرجاً في باب التعارض .

٥) معطوف على « حكم » اي : حكم آخر غير الوجوب والحرمة في

منهما قيل بالجواز[1] أو الامتناع[2]، هذا[3] بحسب مقام الثبوت .

وأما بحسب مقام الدلالة والاثبات ، فالروايتان الدالتان على

مورد لم يكن لواحد ـ اي شيء من الوجوب والحرمة ـ ملاك. وعلى هذا فقد ذكر المصنف (قده) لعدم اشتمال المتعلقين معاً على المناط صورتين :

احداهما : اشتمال أحدهما على المناط ، وقد أشار اليها بقوله : « اذا كان له مناطه » .

ثانيهما : عدم اشتمال شيء منهما على المناط ، وقد أشار اليها بقوله: « او حكم آخر غيرهما فيما لم يكن . . . الخ » .

١) لان القول بالجواز مبني على وجود المقتضي لكل من الحكمين ، فمع عدمه في أحدهما أو كليهما لا مجال للنزاع .

٢) اذ الامتناع مبني على عدم امكان الجمع بين ما يقتضيه الملاكان الموجودان في المتعلقين ، ففي فرض عدم الملاكين لا مجال أيضاً للامتناع .

٣) اي : ما ذكرناه من لابدية واجدية كل من المتعلقين للملاك في مسألة الاجتماع دون التعارض هو الفرق بينهما بحسب مقام الثبوت عند العدلية والمعتزلة القائلين بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد.

فملخص الفرق بين التعارض واجتماع الامر والنهي بحسب مقام الثبوت هو: أنه لابد في باب الاجتماع من ثبوت المناط في كل من المتعلقين حتى في مورد الاجتماع ، بخلاف التعارض .

الحكمين[١] متعارضتان اذا أحرز أن المناطين من قبيل الثاني[٢] (*) فلابد من عمل المعارضة حينئذ[٣] بينهما[٤] من الترجيح [أو] والتخيير

١) كالوجوب والحرمة. غرضه: أن علاج الدليلين الدالين على الحكمين الدائر أمرهما بين التزاحم والتعارض يكون باعمال قاعدة التزاحم، وهي الترجيح بقوة المناط ان أحرز كونه من التزاحم، وباعمال قواعد التعارض، وهي الترجيح بالمرجحات المقررة للمتعارضين ان أحرز كونه من التعارض. وأما اثبات كون المناط من أي القبيلين، وطريقة معرفته، فالمتكفل له الامر التاسع، فالمائز بين الامر التاسع وهذا الامر هو: أن هذا الامر متكفل لمقام الثبوت، وأن هناك واقعين، وهما التزاحم والتعارض، وأن معالجة الاول في مرحلة الاثبات تكون بشيء ومعالجة الثاني بشيء آخر.

وأما الامر التاسع، فهو متكفل بطريق اثبات كل من الواقعين، وأن اثباتهما بأي شيء يكون ليعالج بعلاجه.

٢) وهو ما تعرض له بقوله: « واما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك ».

٣) اي: حين عدم اشتمال المتعلقين الا على مناط واحد، كالاجماع على عدم وجوب صلوتين عند زوال يوم الجمعة.

٤) اي: بين الروايتين الدالتين على الحكمين، فلابد من اعمال قواعد

(*) لايخفى أن الوجوه المتصورة في المناطين أربعة، لانه اما يعلم بوجودهما في مادة الاجتماع، واما يعلم بعدمهما، واما يعلم بوجود واحد منهما في أحدهما المعين أو غير المعين. والاول باب التزاحم، والاخير باب التعارض، والوسطان خارجان عن البابين، كما هو واضح، وغير محكومين بحكمهما، اذ مع العلم بوجود المناط في أحدهما المعين كان هو الحجة وغيره ساقطاً عن الاعتبار، وكذا لا عبرة بشيء من الدليلين الفاقدين للملاك.

والا(١) فلا تعارض في البين. بل(٢) كان من باب التزاحم بين المقتضيين فربما كان الترجيح مع ماهو أضعف دليلا، لكونه أقوى مناطاً (*)،

التعارض بينهما من الترجيح أو التخيير حتى على القول بالجواز في مسألة الاجتماع، لماعرفت من اعتبار وجود المناط في العنوانين معاًفي باب الاجتماع، فالعلم الاجمالي بكذب أحد الدليلين لفقدان المناط فيه يوجب خروج مورد الاجتماع عن اطلاق أوعموم أحدهما الموجب للتنافي بينهما من حيث الدلالة.

١) يعني: وان لم يحرز أنه من قبيل الثاني، لاحتمال كونه من قبيل الاول، فلا تعارض بينهما، لاحتمال صدقهما معاً، وعدم العلم الاجمالي بكذب أحدهما بشرط عدم العلم بخلو كل منهما عن المناط، اذ يخرج حينئذ عن الابواب المعهودة كلها. اما عن باب الاجتماع، فلما مر من اعتبار وجود المناط في كلا العنوانين، وكذا خروجه عن باب التزاحم.

وأما عن باب التعارض، فلاعتبار وجود المناط في أحد العنوانين.

٢) استدراك على عدم التعارض، توضيحه: أنه اذا لم يحرز من الخارج -كاجماع أوغيره- أن المورد من قبيل وجود المناط في كليهما أوأحدهما، فلا يعامل مع الدليلين معاملة التعارض، بل لابد من الحكم بكونه من الاول وهو وجود

(*) هذا مع العلم بقوة المناط، ومع الجهل بها أو العلم بها والجهل بما هو الاقوى، فالحكم هو الرجوع الى أصالة البراءة في الاول، لان الجهل بالقوة يوجب الشك في الحكم، وهومجرى البراءة، والرجوع الى أصالة التخيير في الثاني، للعلم الاجمالي بالحكم الفعلي، لا الاخبار العلاجية، لان موردها المتعارضان، ولا تعارض بعد عدم تكفل الدليلين الا للمقتضيين. نعم يرجع الى أخبار علاج التعارض ان كانا متكفلين للحكمين الفعليين بناء على امتناع الاجتماع، وبناء على جوازه يؤخذ بكلا الدليلين.

فلا مجال حينئذ[١] لملاحظة مرجحات الروايات أصلا[٢] بل لابد من ملاحظة مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الاشارة اليها[٣].

نعم[٤] لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلي(*) لوقع بينهما التعارض

المناط في كلا العنوانين . والوجه في ذلك: أن مقتضى حجية الروايتين معاً حكايتهما عن وجود المناط في كليهما ، لكشف الحكمين اللذين هما مدلولا الروايتين المعتبرتين عن مناطين، فيقع التزاحم بينهما لامحالة بناء على الامتناع.

١) اي : حين احتمال وجود المناط في كلا المتعلقين . وذلك لاختصاص أدلة مرجحات الروايات بباب التعارض ، وعدم شمولها لباب التزاحم .

٢) يعني: لا المرجحات السندية ولا الدلالية، بل لابد من اعمال مرجحات باب التزاحم الراجعة الى الترجيح الملاكي .

٣) في الامر الآتي .

٤) استدراك على ماذكره من اعمال مرجحات التزاحم ، وحاصله : أنه قد يعامل مع المتزاحمين معاملة التعارض، وهو فيما اذا كانت الروايتان ظاهرتين في الحكم الفعلي مطلقاً حتى في حال الاجتماع ، فانه بناء على الامتناع يمتنع فعلية الحكمين على طبق مناطيهما، فلابد من فعلية أحدهما في مورد الاجتماع

(*) لايخفى أن أدلة الاحكام الشرعية لاتدل الا على ثبوت الاحكام لموضوعاتها، وفعليتها منوطة بوجود موضوعاتها خارجاً ، كما هو شأن القضايا الحقيقية التي منها القضايا الشرعية ، فان مثل قوله تعالى : «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا» لا يدل على فعلية وجوب الحج على المستطيع أصلا ، لاناطتها بوجود المستطيع خارجاً، ومن المعلوم عدم دلالته على فعلية الموضوع، ولا فعلية الحكم ، فتكفل الدليل للحكم الفعلي مجرد فرض لاوجود له خارجاً الا في القضايا الخارجية .

فلابد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لولم يوفق[١] بينهما بحمل[٢] أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة[٣] مرجحات باب المزاحمة فتفطن[٤].

للعلم الاجمالي بكذب أحدهما الموجب لتعارض الدليلين، فيجري عليهما حكم التعارض ان لـم يمكن الجمع الدلالي بينهما ، اذ مع امكانـه ينتفي موضوع التعارض ، فلا مجال لاجراء أحكامه ، كما قرر في محله .

ففي المقام اذا أحرزت أهمية أحد المناطين كانت هي قرينة على حمل الحكم الآخر على الاقتضائي ، وصالحة لصرف الدليل الآخر عن ظهوره في الحكم الفعلي الى الاقتضائي.

فالمتحصل: أن الخبرين الواجدين للمناط وان كانا من المتزاحمين، لكنه قد يعامل معهما معاملة التعارض اذا كانا متكفلين للحكم الفعلي، فانه ـ بناء على الامتناع ـ يعلم اجمالا بكذب أحدهما ، فيجري عليهما أحكام التعارض بشرط عدم امكان الجمع العرفي بينهما ولو بقرينة الاهمية التي هي من مرجحات باب التزاحم .

١) قيد لقوله: « لوقع بينهما التعارض » يعني: أن التعارض مشروط بعدم امكان التوفيق العرفي بين الدليلين ، اذ معه ينتفي موضوع التعارض .

٢) متعلق بـ « يوفق » .

٣) متعلق بـ « حمل »، يعني: أن الحمل على الاقتضائي يكون بملاحظة مرجحات باب المزاحمة، ويجوز تعلقه بـ«يوفق» يعني: لولم يوفق بين الدليلين بملاحظة ... الخ .

٤) حتـى لايشتبه عليك الامر ، وتجري أحكام التعارض علـى الروايتين

(التاسع)[1] (*) أنه [اذ] قد عرفت[2] أن المعتبر في هذا الباب[3]

الدالتين على الحكمين مطلقاً بناء على الامتناع كما في التقريرات ، وذلك لاختصاص معاملة التعارض بما اذا كان المناط في أحدهما، اذ لو كان في كليهما يعامل معهما معاملة التزاحم الا اذا كانتا حاكيتين عن الحكم الفعلي ولم يمكن الجمع العرفي بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي .

ويحتمل أن يكون قوله : « فتفطن » اشارة الى : أن الجمع العرفي بين الدليلين منوط بأظهرية أحدهما من الآخر ، وأقوائية أحد المناطين لاتوجب الاقوائية من حيث الظهور. لكنه بعيد، لان مناط التوفيق العرفي ليس منحصراً بالاظهرية، بل يكفي في ذلك صلاحية كون أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، لاظهرية، أو قرينة لفظية، أو عقلية كمناسبة الحكم للموضوع، أو غيرها. ولو كان المناط الاظهرية فقط لكان ذو القرينة فيما اذا كان أظهر من القرينة كقوله: «رأيت أسداً يرمي» مقدماً على ظهور القرينة، وهو كما ترى خلاف ماجرت عليه سيرة أبناء المحاورة في محاوراتهم. وعليه، فلا مانع من قرينية أقوائية المناط على التصرف في الدليل الآخر بحمله على الحكم الاقتضائي ، فتدبر .

٩ ـ ما يتعلق بدليل الحكمين اثباتاً

١) الغرض من عقد هذا الامر: التعريض بما في التقريرات من ابتناء التعارض على الامتناع ، وعدمه على الجواز مطلقاً ، وأن هذا الاطلاق ليس في محله، كما سيتضح انشاء الله تعالى .

٢) يعني : في الامر الثامن.

٣) اي : مسألة الاجتماع ، وقوله : « في حال الاجتماع » بيان للاطلاق.

(*) لا يخفى أن المناسب بيان هذا الامر في ذيل الامر الثامن ، وعدم عقد أمر مستقل له، لكونه متمماً لمقام الاثبات الذى تعرض له في الامر الثامن.

أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع (*) فلو كان هناك مادل على ذلك[١] من اجماع أو غيره[٢] فلا اشكال[٣]، ولو لم يكن الا اطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل[٤]، وهو : أن الاطلاق لو كان

١) اي : اشتمال كل واحدة من الطبيعة المأموربها والمنهي عنها على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع .

٢) مما يوجب العلم بالاشتمال المزبور .

٣) يعني : فلا اشكال في دخوله في مسألة الاجتماع .

٤) مورد هذا التفصيل ما اذا لم يكن دليل خارجي على ثبوت المناط في المتعلقين مطلقاً حتى في حال الاجتماع، وانحصر الدليل في اطلاق دليلي الحكمين .

وتوضيحه : أن الدليلين ان كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائي، كما اذا دل أحدهما على المصلحة والآخر على المفسدة كانا من باب الاجتماع ، لوجود المقتضي في العنوانين معاً، سواء قلنا بجواز الاجتماع، لكون تعدد الجهة مجدياً في تعدد المتعلق ، أم لا .

(*) لكن قدمرّ في بعض التعاليق المرتبطة بالامر الثامن عدم اختصاص باب اجتماع الامر والنهي بمذهب العدلية ، بل يجري على جميع المذاهب حتى مذهب الاشعري المنكر للمصالح والمفاسد التي هي مناط الاحكام عند مشهور العدلية . كما أن التعارض لا يناط بوجود الملاك في أحد الحكمين ، لعدم اختصاص أحكام التعارض بذلك ، وجريانه حتى على مذهب المنكرين لتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد .

في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلا على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع ، فيكون من هذا الباب[١] . ولو كان[٢] بصدد الحكم الفعلي ، فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين [للحكمين] على القول بالجواز[٣] الا اذا علم اجمالا بكذب أحد الدليلين . فيعامل معهما معاملة المتعارضين .

وان كان الدليلان متكفلين للحكم الفعلي كما هو الغالب ، فعلى القول بالجواز لا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين ، ومعاملة التزاحم مع الدليلين ، لان الحكاية عن فعلية الحكمين تستلزم الحكاية عن ثبوت مقتضيهما كما هو واضح . نعم اذا علم من الخارج كذب أحد الدليلين في حكايته عومل معهما معاملة التعارض ، لا التزاحم ، اذ المفروض عدم المقتضي في المتعلقين معاً حتى يندرجا في باب التزاحم .

وعلى القول بالامتناع لايدلان على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع ، لتنافي الاطلاقين ، فيعامل معهما معاملة التعارض ، الا أن يجمع بينهما عرفاً بحمل كل منهما على الحكم الاقتضائي ان كانا متساويين في الظهور ، والا فيحمل خصوص الظاهر منهما على الاقتضائي والاظهر على الفعلي .

١) يعني : باب الاجتماع ، اذ المفروض ثبوت الملاك في المتعلقين بدلالة الاطلاق .

٢) يعني : اطلاق دليلي الحكمين ، وهو معطوف على قوله : « لو كان » .

٣) فيدخل في مسألة الاجتماع ، لان الدلالة على نفس الحكم تستلزم الدلالة على ملاكه بناء على مذهب العدلية من تبعية الاحكام للملاكات .

وأما(١) على القول بالامتناع، فالاطلاقان متنافيان(٢) من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلا. فان(٣) انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن أن يكون لاجل انتفائه(٤). [اللهم] الا(٥) أن يقال: [ان] قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن

١) معطوف على قوله: «على القول بالجواز».

٢) لوضوح امتناع صدقهما معاً على القول بالامتناع، ومقتضى هذا التنافي جريان أحكام التعارض عليهما.

٣) بيان لوجه عدم الدلالة مع تنافي الاطلاقين، وحاصله: أنه على القول بالامتناع يعلم اجمالا بكذب أحد الدليلين في دلالته على الحكم الفعلي، لانتفائه في أحدهما كما هو مقتضى القول بالامتناع، فحينئذ يمكن انتفاء مجرد الفعلية مع وجود المناط في كل منهما، ويمكن انتفاء المقتضي في أحدهما.

والحاصل: أنه يمكن استناد عدم الفعلية الى عدم المقتضي، والى وجود المانع، ولما لم يحرز واحد منهما، فيشك في اندراج المقام في مسألة الاجتماع.

٤) اي: المقتضي.

٥) هذا استثناء من جريان أحكام التعارض على الدليلين الحاكيين عن الحكم الفعلي بناء على الامتناع، وحاصله: أن إجراء أحكام التعارض في هذه الصورة مبني على عدم امكان الجمع العرفي بين الدليلين.

وأما مع امكانه، فلا تصل النوبة الى اجرائها، لانتفاء موضوع التعارض مع امكان الجمع العرفي كما اتضح في محله. والمراد بالجمع العرفي هنا هو حمل كل من الدليلين على الحكم الاقتضائي مع تساويهما في الظهور، وهذا مراده

أحدهما أظهر[١]، والا[٢] فخصوص الظاهر منهما[٣].

فتلخص: أنه كلما كانت هناك دلالة[٤] على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً[٥] اذا كانت هناك دلالة(*) على انتفائه[٦]

بقوله (قده): « لو لم يكن احدهما اظهر ». والغرض من التوفيق بينهما بحمل كل منهما على الحكم الاقتضائي هو ثبوت المقتضي لكل من الحكمين، فنفي الفعلية مستند الى وجود المانع، لا الى عدم المقتضي.

١) اي: في الدلالة على فعلية الحكم، فيؤخذ بالاظهر في هذه الدلالة وان كان الآخر أظهر في غيرها.

٢) يعني: وان كان أحدهما أظهر حمل خصوص الظاهر منهما على الاقتضائي وبقي الاظهر على حجيته في الفعلية.

٣) هذا الضمير وضمائر « بينهما ومنهما وأحدهما » راجعة الى الدليلين.

٤) ولو من الخارج أو اطلاق مادتي الامر والنهي.

٥) اي: من غير فرق بين جواز الاجتماع وعدمه، لما عرفت من توقف مسألة اجتماع الامر والنهي على ثبوت المقتضي في كل من المتعلقين. وضمير « عليه » في قوله: « دلالة عليه » راجع الى ثبوت المقتضي.

٦) اي: على انتفاء المقتضي في أحد الحكمين بلا تعيين، وحاصله: أنه

(*) الظاهر كفاية عدم دلالة الدليلين على ثبوت المناط فيهما في جريان أحكام التعارض، وعدم الحاجة الى دلالة دليل على انتفائه في أحدهما بلا تعيين في جريان أحكامه، وذلك لاناطة باب الاجتماع باحراز المناط في كلا المتعلقين، فيكفي في جريان حكم التعارض وعدم الاندراج في مسألة الاجتماع عدم

في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز[1]، والا[2] فعلى الامتناع (*).

يخرج عن باب الاجتماع ما اذا دل الدليل على انتفاء المقتضي في أحد الحكمين بلا تعيين ، ويندرج في باب التعارض ، لما مر من توقف كونهما من مسألة الاجتماع على احراز ثبوت المقتضي في كلا الحكمين، والتقييد بقوله (ره): « بلا تعيين » لاخراج ما اذا دل على انتفاء الملاك في أحدهما المعين ، فانه يخرج حينئذ عن الاجتماع والتعارض معاً، للقطع بعدم حجية ماليس فيه الملاك فيتعين الاخذ بالآخر .

١) مبين لقوله: « مطلقا » يعني: مع عدم دلالة الدليل على ثبوت المقتضي يندرج في باب التعارض مطلقاً ولو على الجواز .

٢) اي : وان لم يكن هناك دلالة على انتفاء المقتضي في أحدهما بلاتعيين احراز ثبوت الملاك في كليهما، من دون حاجة الى قيام دليل على انتفاء الملاك في أحدهما بلا تعيين. نعم اذا قلنا باعتبار احراز انتفاء المناط في أحدهما غير المعين في جريان أحكام التعارض كان لما أفاده بقوله: « اذا كانت هناك دلالة» وجه ، فتدبر .

(*) ان كان الدليلان دالين على الحكم الفعلي ، اذ لو كان أحدهما دالا على الحكم الفعلي، فلا تعارض أيضاً، للزوم الاخذ بما يدل منهما على الحكم الفعلي ، فانه يكشف عن قوة ملاكه ، أو مغلوبية ملاك صاحبه بمزاحم يمنع عن تأثيره، كما يستكشف ذلك فيما اذا دل الدليلان على الحكم الفعلي بالمرجح السندي . فطريق استكشاف قوة الدلالة أحد أمور ثلاثة بالترتيب:

الاول : اختصاص الدلالة على فعلية الحكم بواحد منهما .

الثاني: أظهرية أحدهما من الآخر في هذه الدلالة مع كون مقتضى الجمع العرفي حمل الآخر على الاقتضائي .

الثالث : قوة أحدهما سنداً .

العاشر[١]: أنه لا اشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال باتيان

كما لم يكن دلالة على ثبوت المقتضي لهما في المجمع، فهو من باب التعارض على القول بالامتناع ، اذ لا طريق الى احراز شرط مسألة الاجتماع وهو ثبوت المناط في المتعلقين .

فتلخص مما ذكره المصنف (قده) في الامر التاسع الذي هو متمم الامر الثامن: أن الدليلين ان كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائي، فهما من باب الاجتماع. وان كانا في مقام بيان الحكم الفعلي، فان علم بكذب أحدهما غير المعين جرى عليهما حكم التعارض مطلقاً سواء قلنا بالجواز أم الامتناع. وان لم يعلم بكذب أحدهما واحتمل صدقهما معاً. فعلى القول بالجواز يكونان من باب الاجتماع وعلى القول بالامتناع يعامل معهما معاملة التعارض، لعدم احراز ثبوت المناط في كلا المتعلقين ان لم يمكن الجمع العرفي بينهما بحمل كليهما أو أحدهما على الحكم الاقتضائي ، والا فلا تصل النوبة الى أحكام التعارض .

١٠ ـ ثمرة بحث الاجتماع

١) الغرض من عقد هذا الامر : بيان الثمرة المترتبة على القول بالجواز والامتناع .

وتوضيحها على ما أفاده (قده): أنه على الجواز يسقط الامر باتيان المجمع مطلقاً سواء أكان من العبادات أم المعاملات، فيكون مطيعاً للامر وعاصياً للنهي. وكذا يسقط الامر على الامتناع وترجيح جانب الامر بدون المعصية، اذ المفروض سقوط النهي لغلبة الامر .

وأما على الامتناع وترجيح جانب النهي ، فيسقط الامر في غير العبادات مطلقاً سواء التفت الى الحرمة أم لا ، لحصول الغرض الداعي الى الامر ،

المجمع بداعي[1] الامر على[2] الجواز (*) مطلقاً ولو[3] في العبادات

اذ المفروض كونه توصلياً غير منوط بقصد القربة.

وفي العبادات تفصيل يأتي عند تعرض المصنف (قده) له .

١) متعلق بـ « اتيان » .

٢) يعني: على القول بالجواز.

٣) بيان للاطلاق .

(*) لما كان القول بالجواز مبنياً على صغروية مسألة الاجتماع لكبرى التزاحم ، فلابد من الرجوع الى قواعد باب التزاحم ومرجحاته . فان كان الوجوب أهم أو محتمل الاهمية قدم على الحرمة ، ومقتضاه صحة العبادة ، والاتيان بها بداعي أمرها . وكذا الحال اذاكان الوجوب مساوياً للحرمة مع الاخذ بالوجوب دون الحرمة .

وان كانت الحرمة أهم منه ، أو محتمل الاهمية قدمت على الوجوب ، وحينئذ يتوقف صحة العبادة على أحد أمرين .

الاول : القول بالترتب .

الثاني: اشتمال المجمع على الملاك مع الالتزام بكفايته في صحة العبادة.

لكن الاول مما أنكره المصنف (قده) وجعله من المحالات، فيتعين الثاني.

والاشكال عليه « بعدم طريق الى احراز وجود الملاك في المجمع بعد سقوط الامر عنه بغلبة ملاك النهي عليه ، فكما يحتمل أن يكون سقوطه لوجود المانع، فكذا يحتمل أن يكون لعدم المقتضي في هذا الحال، ولا مرجح لاحد الاحتمالين على الاخر ، ضرورة أن طريق احرازه منحصر بوجود الحكم ، وبعد سقوطه لا سبيل الى احرازه » مندفع بأنه خلاف الفرض ، اذ المفروض

وان كان [ولو كان] معصية للنهي أيضاً[١].

وكذا الحال[٢] على الامتناع[٣] مع ترجيح جانب الامر[٤] (*) الا

١) يعني: كما يكون اطاعة للامر.

٢) يعني: في سقوط الامر وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر.

٣) يعني: على القول بالامتناع وترجيح جانب الامر.

٤) بما قيل من الوجوه المرجحة للامر.

صغروية مسألة الاجتماع لكبرى التزاحم، ومن المعلوم وجود الملاك في كل من المتزاحمين، اذ التزاحم انما يكون في مقام الامتثال. وعدم قدرة العبد على امتثالهما لايرفع الملاك، لما قرر في محله من عدم دخل القدرة في الملاكات، وأنها دخيلة في حسن الخطاب، لقبح مطالبة العاجز. فان انقاذ كل من الغريقين المؤمنين ذو مصلحة قطعاً وان لم يقدر العبد على انقاذهما معاً.

وبالجملة: فلا ينبغي الاشكال في ثبوت الملاك في المجمع، وجواز الاتيان به بداعي ملاكه.

لكن اطلاق قول المصنف (قده) بحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر يقيد بعدم أهمية الحرمة، أو احتمالها، والا فيسقط الامر بحصول الغرض، لا بالامتثال.

نعم بناء على صحة الترتب يسقط الامر بالامتثال على الجواز مطلقاً.

وكذا اطلاق قوله: «وان كان معصية للنهي أيضاً» ضرورة أن المعصية -وهي مخالفة النهي- تتوقف على عدم أهمية الواجب أو محتملها، اذ مع أحدهما لافعلية للنهي حتى تعد مخالفته عصياناً له، فلابد من تقييد اطلاق المعصية للنهي أيضاً بما اذا لم يكن الواجب أهم، أو محتمل الاهمية، والا فلا معصية.

(*) قد يستشكل في حصول الامتثال على القول بالامتناع مع ترجيح جانب الامر بما حاصله: «أن مقتضى الامر بطبيعة حصول الامتثال باتيان فرد منها

. . . .

. . . .

أي فرد كان، وهذا بخلاف النهي، لتوقف امتثاله على ترك جميع أفراد الطبيعة، لانحلال النهي الى نواهٍ عديدة بتعدد أفرادها الطولية والعرضية.

والسّر في اختلاف الامر والنهي في ذلك: أن المصلحة في الامر قائمة بالطبيعة المتحققة بوجود فرد ما منها، والمفسدة في النهي قائمة بالطبيعة أيضاً، لكن الانزجار عن متعلقه لا يتحقق عقلا الا بترك جميع الافراد التي انحل خطاب النهي اليها، فكل فرد بعينه منهي عنه. بخلاف الامر، فان كل فرد من أفراد متعلقه مأمور به على البدل.

فعلى القول بالامتناع لا سبيل الى تقييد جانب النهي، بل لابد من تقييد جانب الامر، وترجيح جانب النهي عليه وان كانت مصلحة الامر أقوى من مفسدة النهي، اذ المصلحة الباعثة على الامر وان كانت أقوى من المفسدة الداعية الى النهي، لكنها تحصل باتيان فرد ما من متعلقه. بخلاف المفسدة، فان التحرز عنها لايحصل الّا بترك جميع الافراد المشتملة عليها، فيمكن الجمع بين الغرضين بترك جميع ما يشتمل على المفسدة من الافراد، والاتيان بفرد خال عن تلك المفسدة من أفراد الطبيعة المأمور بها المشتملة على المصلحة.

وبالجملة: يجب تقييد اطلاق الامر بالطبيعة بالافراد الخالية عن المفسدة».

هذا ملخص ما في تقريرات بحث سيدنا الفقيه البروجردي قدس سره.

لكن فيه: أن ما أفيد خلاف الفرض، وهو تقديم جانب الامر على النهي لاقوائية مصلحته من مفسدة النهي، اذ لا معنى للتقديم الا مغلوبية المفسدة بالمصلحة، وعدم ما نعيتها عن استيفاء مصلحة الامر بالفرد المشتمل على المفسدة، وعن تمشي قصد القربة وحصول التقرب به، من دون مانع عنه، لا من الفعل ولا من الفاعل.

. . . .

. . . .

فما أفاده المصنف (قده) من حصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامرعلى القول بالجواز ، والامتناع مع تقديم جانب الامر في غاية المتانة .

ولاوجه لدعوى: تعين ترجيح جانب النهي دائماً وان كانت المفسدة الموجودة فيه أضعف بالنسبة الى مصلحة الامر ، لانه خلاف فرض الاقوائية ، وانكار لها ، كما لا يخفى .

فالمتحصل : حصول الامتثال ، وتحقق القربة باتيان المجمع حتى مع العلم بالغصب .

نعم ـ بناء على كون مسألة الاجتماع من صغريات التعارض، واعتبار وجود الملاك في أحد المتعارضين ، وتقديم جانب النهي على الامر ـ لا محيص عن امتناع الامتثال ، والالتزام ببطلان العبادة في المغصوب مطلقاً حتى مع النسيان والجهل القصوري به، لعدم المقتضي لصحتها من الملاك والامر، وامتناع مصداقية الحرام للواجب .

وأما بناء على اندراج المسألة في باب التزاحم، فعلى القول بالجواز تصح العبادة مطلقاً حتى في حال العلم بالغصب . وكذا على القول بالامتناع وتقديم جانب الامر على النهي ، اذ لا مانع من التقرب بالمجمع حينئذ.

وأما بناء على تقديم جانب النهي على الامر، فتصح العبادة في المغصوب مع النسيان والجهل القصوري بالحكم أو الموضوع كما اشتهر ، مع ذهاب المشهور ـ على ماقيل ـ الى الامتناع وتقديم جانب الحرمة، وذلك لوجود الملاك الموجب لصحة المجمع والتقرب به ، كما لا يخفى .

أنه لامعصية عليه[١] . وأما عليه[٢] وترجيح جانب النهي ، فيسقط به[٣] الامربه مطلقاً[٤] في غير العبادات (*) . لحصول[٥] الغرض الموجب

---

١) اي: على الامتناع وترجيح جانب الامر. والوجه في عدم العصيان حينئذ واضح ، اذ لا نهي بعد مغلوبيته بالامر .

٢) اي : على الامتناع وترجيح جانب النهي .

٣) اي : باتيان المجمع ، والضمير في « الامر به » راجع الى المجمع.

٤) في مقابل التفصيل الذي يذكره في العبادات من الالتفات الى الحرمة وعدمه .

٥) تعليل لسقوط الامر في غير العبادات ، توضيحه : أن الغرض الداعي الى الامر في غير العبادات ـ لمكان حصوله بنفس ايجاد موضوع الامر وان لم يكن مأموراً به فعلا، لاجل التزاحم وترجيح جانب النهي ـ يوجب سقوط الامر.

(*) في اطلاقه منع، فان تكفين الميت بالكفن المغصوب، وكذا دفنه في المكان المغصوب، مع كونهما من الواجبات التوصلية لايسقط أمرهما الا بالتكفين بالكفن المباح والدفن في المكان المباح، فانه مع النهي لايكون مصداقاً للمأمور به حتى يسقط الامر باتيانه ، فاجزاؤه عن المأمور به يكون من اجزاء غير الواجب عن الواجب ، وهو محتاج الى الدليل . نعم اذا علم من الخارج أن الغرض من الواجب التوصلي يحصل بوجوده في الخارج ولو على وجه محرم كطهارة البدن والثوب ، حيث ان الغرض من وجوبها يحصل ولو بالماء المغصوب ، ولكن ليس كل واجب توصلي كذلك .

فالنتيجة : أن كل واجب توصلي اجتمع مع الحرام لا يسقط أمره باتيانه في ضمن فرد محرم، بل يختص ذلك بما اذا علم من الخارج أن الغرض الداعي الى ايجابه يحصل بمطلق وجوده ولو في ضمن فرد محرم .

له[١].

وأما فيها[٢] فلا مع الالتفات الى الحرمة أو بدونه[٣] تقصيراً ،

١) اي : للامر ، فان الغرض علة للامر حدوثاً وبقاء .

٢) اي: في العبادات ، فلا يسقط الامر باتيان المجمع مع العلم بالحرمة بناء على الامتناع وترجيح جانب النهي، وتقريبه: أن المكلف تارة يكون عالماً بالحكم والموضوع ، كما اذا علم بأن مكان صلوته مغصوب، وأن حكم الغصب هو الحرمة، وفساد الصلوة فيه، فهو عالم بالموضوع والحكم التكليفي والوضعي، ولا اشكال في بطلان الصلوة حينئذ ، لكون هذه الصلوة حراماً ومعصية، ومن المعلوم عدم صلاحية الحرام للعبادية والمقربية، فالامر المتعلق بطبيعة الصلوة لا يسقط باتيان المجمع. وقد أشار الى هذه الصورة بقوله: « فلا مع الالتفات الى الحرمة » .

وأخرى: يكون جاهلا بكل من الحكم والموضوع، أو بالحكم فقط، وهو يتصور على وجهين :

أحدهما : أن لا يعذر في جهله ، لكونه عن تقصير .

والآخر : أن يعذر فيه ، لكونه عن قصور .

أما الاول ، فالحكم فيه هو البطلان ، لان الجهل عن تقصير كالعلم في عدم العذر، فالفعل حينئذ حرام محض وان فرض تمكنه من قصد القربة لجهله، الا أنه لحرمته لا يصلح لان يكون مقرباً للعبد اليه سبحانه وتعالى. ومجرد اشتماله على المصلحة لا يجدي في مقربيته ، لانها مغلوبة بالمفسدة .

وبالجملة : فلا فرق في الحكم بالفساد بين العلم وبين الجهل التقصيري. وقد أشار الى هذا القسم بقوله : « أو بدونه تقصيرا » .

٣) يعني: بدون الالتفات الى الحرمة مع تقصيره في عدم الالتفات .

فانه(١) وان كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القربة وقد قصدها الا أنه(٢) مع التقصير (*) لا يصلح لان يتقرب بـه أصلا ، فلا يقع

١) يعني: فان غير الملتفت الى الحرمة، وغرضه بيان ما يتوهم من الصحة من ناحية قصد القربة ، اذ مع الجهل بالحرمة والمبغوضية يتأتى قصد القربة ، الا أن الجهل لما لم يكن عـذراً ، لكونه تقصيرياً أسقط الفعل عن صلاحيته للمقربية، ضرورة أن قصد التقرب بالحرام لا يجعله مقرباً، بل يكون مبعداً محضاً.

٢) اي : عدم الالتفات مع التقصير .

(*) الاولى أن يقال: « التقصيري» لكونه صفة لعدم الالتفات، فكأنه قيل: «الا ان الفعل مع عدم الالتفات التقصيري لا يصلح ...الخ»، هذا اذا رجع ضمير « انه » الى الفعل . وأما اذا رجع الى عدم الالتفات ، فحق العبارة أن تكون هكذا: «الا أن عدم الالتفات مع التقصير يسقط الفعل عن صلاحيته للمقربية».

«ايقاظ» : قد حكي عن بعض: «جواز الاجتماع في المثال المعروف وهو الصلوة والغصب، وعدم جوازه في مثل الغصب والوضوء، أو الغصب والشرب، معللا ذلك بأن الصلوة في المكان المغصوب توجب تحقق ماهيتين احداهما الصلوة، والاخرى الغصب قد انضمتا في هذا العمل الواحد، بخلاف الوضوء بالماء المغصوب أو شربه، فان التصرف بالماء المغصوب لا يتصف الا بالغصب» انتهى .

ولم يظهر وجه وجيه لهذه التفرقة مع صدق كل من طبيعتي الغصب والوضوء، وكذا الغصب والشرب على هذا الاستعمال بالضرورة، وهذا الصدق كاشف عن وجود مطابق لكل من هاتين الطبيعتين في مورد تصادقهما ، اذ لا ريب في صدق كل من الغصب والوضوء ، أو هو مع الشرب على شرب الماء المغصوب أو الوضوء به . ولابد من مزيد التأمل في هذا الفرق . ولازم مـا أفيد القطع

مقرباً، وبدونه[١] لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة[٢]

١) اي : بدون وقوعه مقرباً لا يحصل به الغرض الموجب للامر به ، لان التقصير في عدم الالتفات الى الحرمة جعل الفعل معصية ومبغوضاً، وهذا لا يصلح للمقربية ، بل يكون مبعداً محضاً .

٢) اي : على وجه العبادة حتى لا يسقط بمجرد وجوده في الخارج ولو بدون قصد القربة كما هو شأن التوصليات . هذا تمام الكلام في الوجه الاول وهو كون الجهل تقصيرياً .

وأما الوجه الثاني أعني: كون الجهل قصورياً وهو الذي أشار اليه بقوله : « وأما اذا لم يلتفت اليها قصوراً » فتوضيحه: أن الفعل لما كان واجداً للمصلحة لما عرفت من اعتبار وجود المناط في المتعلقين معاً مطلقاً حتى في ظرف الاجتماع والا كان أجنبياً عن مسألة اجتماع الامر والنهي كان صدوره على وجه حسن ، لعدم كون الجهل العذري مانعاً عن حسنه الصدوري، فلا مانع حينئذ من سقوط الغرض به ، ومن المعلوم تبعية الامر للغرض حدوثاً وبقاء .

والحاصل : أنه لا مانع من تمشي قصد القربة وسقوط الامر في صورة الجهل العذري .

ببطلان الوضوء بالماء المغصوب أو في المكان المغصوب مطلقاً حتى مع النسيان والجهل القصوري بالموضوع أو الحكم، لان مصداقيته للغصب فقط توجب خلوه عن الملاك والامر، مع أن المشهور الصحة في هذه الصور، ولم يظهر مخالف في هذا الحكم الا العلامة في القواعد والتذكرة في خصوص النسيان ، حيث قال في محكي القواعد : « ولو سبق العلم فكالعالم »، ونحوه ما عن التذكرة، وعلل ذلك بـ «أن النسيان تفريط لا يعذر »، وفيه ما لا يخفى .

كما لا يخفى. وأما اذا لم يلتفت اليها[1] قصوراً (*) وقد قصد القربة

١) اي : الى الحرمة ، وأشار بقوله: « واما اذا لم يلتفت » الى دفع مايرد على فتوى الاصحاب بصحة المجمع العبادي مع الجهل العذري بالموضوع أو الحكم من الاشكال ، وهو استحالة الاجتماع وتقديم النهي، ولأجلها حكموا بالبطلان في غير هذين الموردين، فكيف يحكمون بالصحة في الجهل العذري بالموضوع أو الحكم مع كون المجمع منهياً عنه مع عدم اقتضاء الجهل الآعدم التنجز .

(*) لا يخفى أن المصنف (قده) قد تصدى لدفع اشكال صحة المجمع العبادي التي أفتى بها الاصحاب القائلون باستحالة اجتماع الامر والنهي، وتقديم النهي .

وحاصل الاشكال : أنهم كيف حكموا بصحته مع بنائهم على الامتناع وتقديم النهي، وأن الجهل لا يقتضي عود الامر حتى تصح به العبادة، بل يقتضي عدم التنجز ، وعدم ترتب العقاب على ارتكاب المتعلق: فلو أتى بالصلوة أو الطواف في المغصوب جهلا بالحكم أو الموضوع لا يترتب عليه استحقاق العقوبة ، لعدم تنجز النهي بالجهل به ، أو بموضوعه . وأما صحته وسقوط الامر فلا ، لان مناط الصحة ـ وهو الامر ـ مفقود، بل لابد من الحكم بالفساد وعدم سقوط الامر بايجاد المجمع ،كما حكموا به في غير الجهل العذري ، فلا فرق بين الجهل العذري وغيره الا في استحقاق العقوبة في الثاني دون الاول.

وقد أجاب عن هذا الاشكال وصحح الفتوى بصحة المجمع العبادي في الجهل العذري بوجوه :

الاول : أن صحة العبادة لا تتوقف على الامر ، بل يكفي فيها المصلحة

. . . .

. . . .

الموجودة في المجمع، وعدم ارتفاعها بالمفسدة، وانما لا يصح في صورة العلم بالنهي، أو الجهل التقصيري به مع وجود هذه المصلحة فيه، لان الفعل مع العلم بالنهي أو الجهل به تقصيراً يقع مبعداً ومبغوضاً ومستحقاً عليه العقاب، لتنجز النهي، والمبغوض يمتنع أن يكون محبوباً ومقرباً.

فالنتيجة: أن الملاك مع الحسن الفاعلي الثابت حين الجهل القصوري بالموضوع أو الحكم كاف في تمشي قصد القربة ومقربية الفعل، وقد أشار إلى هذا الوجه بقوله: «فالامر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح»، وبعد اثبات وجود الملاك، وصحة التقرب به تعرض لوجه سقوط الامر بقوله: «بناء على تبعية الاحكام لماهو الاقوى من جهات المصالح» الذي بيناه في التوضيح.

وليس هذا وجهاً آخر لتصحيح المجمع العبادي كما في بعض الحواشي، بل هو متمم له، اذ غرضه تتميم صحة التعبد بالمأتي بـه بأن يكون صالحاً للمقربية، فلو كان مبغوضاً لا يصلح لها، ومبغوضيته منوطة بكونه منهياً عنه فعلا، ولا يكون كذلك الا اذا كان الملاك بوجوده الواقعي مؤثراً في تشريع الاحكام، اذ حينئذ يكون المجمع منهياً عنه، لغلبة مفسدة النهي على مصلحة الامر، فلا أمر حينئذ، بل ليس في البين الا ملاكه، فلا يصدق الامتثال وان سقط الامر بسقوط الغرض، بل التعبير بسقوط الامر مبني على المسامحة، اذ المفروض وجود الملاك فقط، فمنشؤه يسقط، ولا بأس بالتعبير عن سقوط الغرض بسقوط الامر، لعلاقة السببية والمسببية.

والحاصل: أنه بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الواقعية يكون النهي فعلياً، لعدم دخل العلم بالمفسدة في تشريعه، لكنه لعدم تنجزه لا يؤثر

. . . .

. . . .

في المبغوضية، فلامانع من التعبد بالملاك حينئذ وان لم يصدق الامتثال بناء على كونه موافقة الامر .

نعم بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد المعلومة يكون المجمع مأموراً به فعلا ، فيصح قصد القربة بالامر ، دون الملاك ، اذ المفروض تبعية الحكم للملاك المعلوم وهو مصلحة الامر .

الوجه الثاني: أن تزاحم الاحكام انما يكون في مقام الفعلية والبلوغ الى مرتبة البعث والزجر، وهي مرتبة حدوث الارادة والكراهة في نفس المولى. وأما مرتبة الانشاء وهي مرتبة التصديق بالصلاح والفساد ، فلا تزاحم فيها ، اذلامانع من اجتماع التصديق بصلاح فعل مع التصديق بفساده بلا كسر وانكسار في البين . وعليه ، فالمانع عن فعلية الامر في المجمع فعلية النهي فيه ، فاذا سقط النهي عن الفعلية اكتسى الامر لباس الفعلية، فيصير فعلياً ويبقى النهي على انشائيته . وعليه ، فيكون المجمع مأموراً به فعلا ، فيصح التقرب به .

فالنتيجة : عدم الحاجة الى التعبد بالملاك ، لوجود الامر الفعلي .

الوجه الثالث: تصوير الامر الفعلي بالمجمع حتى على القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الواقعية ، والبناء على الامتناع وتغليب النهي ، بتقريب : أن العقل حيث لايرى تفاوتاً بين أفراد الطبيعة في الوفاء بالغرض القائم بالطبيعة المأمور بها، وأن فرده المبتلى بالمزاحم كالصلوة في المغصوب وافٍ بالغرض كسائر أفراد الطبيعة يحكم بامكان حصول الامتثال اذا أتى بالفرد المزاحم بداعي امتثال الامر بالطبيعة ، كما تقدم نظيره في ضد الواجب كالصلوة بالنسبة

. . . .

. . . .

الى الازالة . و الى هذا الوجه أشار (قده) بقوله : « مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال » .

والفرق بين الاجوبة الثلاثة واضح، اذ الاول ناظر الى تصحيح المجمع العبادي بالملاك ، والاخيران ناظران الى تصحيحه بالامر .

ثم انه قد نوقش في جميع الاجوبة الثلاثة المذكورة :

أما في الاول، فبأن المصلحة المغلوبة المستهلكة في جنب المفسدة لا أثر لها في وقوع الفعل عبادة ، ولا تجعل الفعل قابلا للتقرب ، فان الفعل الغالبة مفسدته على مصلحته غلبة مؤثرة في النهي التحريمي كالفعل المشتمل على المفسدة فقط في عدم صلاحية التقرب به ، فان المصلحة المندكة في جنب المفسدة وجودها وعدمها سيان، فالفعل الفاسد محضاً أو الغالب فساده غير صالح للتقرب ولا يجدي قصد التقرب به شيئاً وان لم يقع مبعداً فعلياً، ومستحقاً عليه العقاب اذا جهل فساده وحرمته جهلا يعذر فيه .

وأنت خبير بما فيه أولا من : أن التسوية بين المصلحة المغلوبة بالمفسدة وبين التمحض في المفسدة ، وعدم مصلحة أصلا دعوى بلا برهان، بل يشهد بخلافها الوجدان الحاكم بوضوح الفرق بينهما ، حيث ان المفسدة المحضة كمفسدة الخمر ليس فيها مصلحة تقتضي التقرب أصلا ولو مع غلبة ما يوجب مغلوبية المفسدة ، كما اذا توقف بقاء الحياة على شرب الخمر ، فان المفسدة ترتفع، ولكن لا يوجب ارتفاعها مقربية الشرب بحيث يصح التقرب به. وهذا بخلاف المجمع في باب الاجتماع، فان مصلحة العبادة موجودة فيه، وعدم صحة التقرب بها انما هو لاجل وجود المانع أعني به: مفسدة النهي الموجبة للمؤاخذة، والبعد عن ساحة المولى ، ومن المعلوم أن مبعديتها الموجبة لتنفره وحسن

باتيانه ، فالامر(١) يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن [لان] يتقرب به

---

١) جواب « واما »، وقوله : « لقصد التقرب » علة لسقوط الامر .

مؤاخذته مترتبة على تنجز النهي بالحجة من علم أو علمي ،فبدون التنجز لاأثر للنهي من جهة المبعدية ، فتبقى مقربية المصلحة بلا مانع .

وبالجملة : المصلحة مقربة في ظرف عدم مبعدية المفسدة ، فاذا ارتفعت مبعديتها، فلامحالة تكون المصلحة مقربة، لارتفاع المانع عن مقربيتها. ويكون المقام كالسراج المضيء في الشمس، فان ضوءه غير محسوس، لكنه يظهر بعد غروب الشمس أو اختفائها في الغيم ، وهذا بخلاف السراج المنطفىء ، فانه لاضوء له حتى في الليل. ففرق واضح بين الفعل المشتمل على المفسدة فقط، وبين الفعل المشتمل على المصلحة المغلوبة بالمفسدة كمثال السراج، فلاحظ.

فالنتيجة : أن الفعل المشتمل على المصلحة المغلوبة ليس كالفعل المشتمل على المفسدة المحضة .

وثانياً: من أن الاندكاك الذي مرجعه الى التأكد، وصيرورة المندك والمندك فيه وجوداً واحداً منوط بالسنخية بينهما ، كاندكاك ملاك الاستحباب في ملاك الوجوب ، كنذر صلوة الليل ، فان ملاك استحبابها يندك في ملاك الوجوب الناشيء من النذر ، وكملاك الكراهة والحرمة .

وأما مع عدم السنخية بين الملاكين كمفسدة الحرمة ومصلحة الوجوب ، فانه لا وجه للاندكاك مع تضادهما . نعم يكون الحكم تابعاً لاقوى الملاكين مع بقاء الاخر على حاله من دون صلاحية للتأثير في تشريع الحكم على طبقه، فلوفرض ارتفاع الملاك الاقوى بمزاحم، فالملاك المغلوب يؤثر في التشريع .

وبالجملة : فما أفيد من الاندكاك أجنبي عما نحن فيه .

لاشتماله[1] على المصلحة مع صدوره حسناً[2] (*) لاجل[3] الجهل بحرمته قصوراً ، فيحصل به[4] الغرض من الامر ، فيسقط [به] قطعاً وان لم

---

١) تعليل لقوله : « بما يصلح ان يتقرب به » .

٢) هذا اشارة الى وجود الحسن الصدوري مضافاً الى حسنه الذاتي الناشيء عن المصلحة القائمة به الذي أشار اليه بقوله : « لاشتماله على المصلحة » .

٣) تعليل لصدوره حسناً، فان الجهل العذري لا يمنع عن الحسن الفاعلي.

٤) اي: بالاتيان بالمجمع الغرض الموجب للامر. وهذا متفرع على مصلحة الفعل وصدوره على وجه حسن ، فيسقط الامر بحصول الغرض قطعاً .

وأما المناقشة في الجوابين الاخرين بعدم اختصاص تزاحم الاحكام بمقام الفعلية، وبعدم صحة قصد امتثال الامر بالطبيعة مع مبغوضية الفرد وسقوط أمره ، ففي محلها ، والتفصيل لا يسعه المقام .

(*) لا يخفى أنه مع الامتناع وتغليب جانب النهي ـ كما هو المفروض ـ لا يصلح الجهل القصوري لجعل صدوره حسناً ـ أي قربياً ـ اذ المفروض عدم الامر ، ومالم يكن الداعي أمره لا يصير قربياً صالحاً للمقربية .

الا أن يقال : ان الامر الفعلي وان لم يتحقق هنا على الفرض، لكنه لوحظ مرآة لارادة المولى المنبعثة عـن المصلحة ، فاذا كان الداعي ذلك الامر غير المتحقق في المقام كان الداعي حقيقة تلك المصلحة ،فحينئذ يصير الفعل بسبب ذلك الداعي حسناً ، وصدوره لاجله قربياً .

والحاصل : أن الموجب للحسن والقرب هـو كون الداعي المحبوبية أو المصلحة المضافة الى المولى .

وأما الجهل العذري ، فهو يصلح لان يكون علة لعدم صدور الفعل قبيحاً ومبعداً ، ولا يصلح لان يكون علة لصدوره حسناً .

يكن امتثالا لـه(١) بناء(٢) على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات

---

١) اي : للامر، يعني : وان لم يكن هذا السقوط امتثالا للامر ، لان امتثال الامر عبارة عن فعل المأمور به بداعي أمره، ولا أمرهنا بعد ترجيح النهي حسب الفرض وان كان يحصل الامتثال لو كان باقياً، وانما يسقط لحصول الغرض الذي يتبعه الامر حدوثاً وبقاء ، وثبوتاً وسقوطاً .

٢) قيد للنفي وهو عدم الامتثال ، يعني : ان عدم كون الفعل مأموراً به في حال الجهل القصوري بالحرمة حتى يتحقق به الامتثال مبني على تبعية الاحكام لاقوى المناطات الواقعية التي هي من الامور الخارجية.

توضيحه : أن الافعال المتعلقة للاحكام تتصف بوصفين :

أحدهما : كونها ذوات مصالح ومفاسد ، وهذا الوصف ثابت لها في نفس الامر سواء علم المكلف باشتمالها على المصالح والمفاسد أم لا ، لما عرفت من كون الملاكات أموراً خارجية قائمة بالافعال تكويناً من دون دخل علم المكلف بتلك الملاكات في اتصاف الافعال بالوصف المذكور .

ثانيهما: كونها متصفة بالحسن والقبح، لكن اتصافها بها موقوف على العلم بتلك المصالح والمفاسد ، اذ المدح والذم لايترتبان الاّ على الفعل الصادر عن الفاعل المختار العالم بصلاحه وفساده ، فلو صدر عنه في حالة الاضطرار اليه أو الجهل بهما لم يتصف ذلك الفعل بحسن ولا قبح. وعليه ، فالصلوة في الدار المغصوبة مثلا ذات مفسدة، لغلبتها على المصلحة ، كما هو المفروض من البناء على الامتناع وتغليب جانب النهي، لكنها لاتتصف بالقبح، لعدم العلم بمفسدته، فالعلم بالمصلحة والمفسدة موضوع لحكم العقل بالحسن والقبح .

اذا عرفت هذا التوضيح ، فاعلم : أن هنا احتمالين .

أحدهما : كون الاحكام الشرعية تابعة للملاكات النفس الامرية الثابتة في

المصالح والمفاسد واقعاً[١] ، لا[٢]

الافعال من دون اناطتها بالعلم بتلك الملاكات .

ثانيهما: كونها تابعة للملاكات المؤثرة بسبب علم المكلف بها في الحسن أو القبح كالحكم العقلي بهما، فيكون العلم بالملاك موضوعاً لكل من الحكم الشرعي والعقلي، ولا يكون موضوع حكم الشارع بالوجوب أو الحرمة أوسع من موضوع الحكم العقلي .

فعلى الاحتمال الاول تكون الصلوة في الدار المغصوبة حراماً، لتبعية الحرمة لملاكها النفس الامري وهو المفسدة الغالبة على المصلحة ، كما هو المفروض على القول بالامتناع وتغليب جانب النهي، حيث ان الحكم تابع لاقوى المناطين بعد الكسر والانكسار .

وعلى الاحتمال الثاني ـ وهو تبعية الاحكام الشرعية للملاكات المؤثرة فعلا في الحسن والقبح العقليين ـ تكون الصلوة في الدار المغصوبة واجبة ، ومأموراً بها شرعاً ، اذ المفروض أن ملاك الحرمة ليس هو نفس المفسدة بما هي هي، بل بما هي معلومة ، وفي صورة الجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً لا تؤثر المفسدة الواقعية في القبح حتى يترتب عليها الحرمة . ولافرق في عدم الحرمة بين كونه لعدم المقتضي، وبين كونه لوجود المانع، كما في مورد البحث، فان المفسدة الواقعية مقتضية للحكم الشرعي. لكن الجهل مانع عن تأثيرها فيه كمنعه عن تأثير تلك المفسدة في الحكم العقلي .

١) قيد للمصالح والمفاسد ، وهذا اشارة الى أول الاحتمالين الذي بيناه بقولنا : «أحدهما كون الاحكام الشرعية تابعة للملاكات النفس الامرية ...الخ».

٢) هذا مقابل قوله : « لما هو الاقوى » يعني : بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى واقعاً، لاتبعيتها للملاك المؤثر الفعلي من جهات المصالح والمفاسد.

لما هو المؤثر منها(١) [منهما] للحسن(*) أو القبح ، لكونهما(٢) تابعين لما علم منهما(٣) كما حقق في محله .

مع أنه يمكن (**) أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك(٤)، فان

وهذا اشارة الى ثاني الاحتمالين المذكور بقولنا: «ثانيهما كون الاحكام الشرعية تابعة للملاكات المؤثرة بسبب علم المكلف بها في الحسن والقبح... » .

١) اي : من جهات المصالح والمفاسد .

٢) اي : لكون الحسن والقبح تابعين لما علم من المصالح والمفاسد ، فالمجهول منهما لايكون مؤثراً، فصحة الصلوة حينئذ ليست لمجرد اشتمالها على المصلحة ، بل لكونها واجبة شرعاً ، لعدم العلم بالمفسدة حتى تكون حراماً، فلا نهي أصلا، فسقوط الامر باستيفاء الغرض دون الامتثال مبني على تبعية الاحكام للملاكات الواقعية، دون المعلومة المؤثرة في الحسن والقبح العلقيين، كما أن سقوطه بالامتثال مبني على القول بتبعيتها للملاكات المعلومة ، كما تقدم توضيحه .

٣) اي : من المصالح والمفاسد .

تصحيح المجمع بالامر بالطبيعة

٤) أي: مع فرض تبعية الأحكام لماهو الاقوى واقعاً من المصالح والمفاسد

(*) الاولى تبديل اللام بـ « في » وهو متعلق بـ « المؤثر » .

(**) كيف يمكن أن يدعو الامر الى غير متعلقه مع وضوح تبعيته للملاك القائم بماتعلق به، فلو خصصت الطبيعة المأمور بهاكان المخصص مضيقاً لدائرتها واختصت دعوة الامر بأفراد الخاص ، ولا يدعو الى غيرها وان كان فرداً للطبيعة بما هي هي ، لكنه ليس فرداً لها بماهي مأمور بها ، فهو من قبيل دعوة

العقل[١] لا يرى تفاوتاً بينه[٢] وبين سائر الافراد في الوفاء[٣] بغرض الطبيعة

المستلزمة هذه التبعية للحرمة الفعلية وعدم الامر، لاقوائية مناط الحرمة بناء على الامتناع وتغليب جانب النهي ، لا تبعية الاحكام لما هو المؤثر منهما فعلا في الحسن والقبح حتى يكون الفعل مأموراً به .

والغرض من قوله : « مع أنه » تصوير امتثال الامـر حتى على مبنى تبعية الاحكام للملاكات الواقعية، بأن يقال: ان العقل حيث انه لا يرى تفاوتاً في الوفاء بالغرض القائم بالطبيعة المأمـور بها بين الفرد المبتلى بالمزاحم كالصلوة في المكان المغصوب، وبين سائر أفرادها الا من ناحية وجود المانع عن الوجوب في الفرد المزاحم، لا عدم المقتضي، اذ المفروض وجوده في تمام الافراد، يحكم بامكان حصول امتثال الامر اذا أتى بالمجمع ، كالصلوة في الدار المغصوبـة بداعي امتثال الامر بالطبيعة ، كما تقدم نظيره في ضد الواجب، كالصلوة بالنسبة الى الازالة ، حيث انه قيل بامكان الاتيان بالصلوة هناك بداعي الامر المتعلـق بطبيعتهـا وان كان فردها المزاحم بالازالة خالياً عـن الامر ، فالفرد المزاحـم وان لم يكن فرداً للطبيعة بما هي مأمور بها، لكنه من أفرادها بما هي هي، ومشتمل على ما يشتمل عليه أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها من الغرض الداعي الى الامر. وقد مر تفصيل هذا النحو من الامتثال في مبحث الضد ، فراجع .

١) هذا تقريب امكان امتثال الامر ، وقد عرفته بقولنا : « والغرض » .

٢) اي : بين المجمع ـ وهو الفرد المبتلى بالمزاحم ـ وبين سائر الافراد.

٣) متعلق بقوله : « تفاوتا ».

أمر الصلوة الى الصوم ، ولا فرق في ذلك بين عدم المقتضي ووجود المانع ، اذ المدار على صلاحية الملاك لدعوة الشارع الى التشريع، ومع وجود المانع عن هذه الدعوة لا يصلح لذلك ، فالامر مفقود بالنسبة الى الفرد الذي يكون في ملاكه مانع عن التشريع . ويختص الامر بالفرد الذي لا مانع في ملاكه .

المأمور بها وان لم تعمه[١] بما هي مأمور بها ، لكنه[٢] لوجود المانع لالعدم المقتضي .

ومن هنا[٣] انقدح أنه[٤] يجزى ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة ، وعدم[٥] كفاية الاتيان بمجرد المحبوبية ، كما يكون

---

١) يعني : وان لم تعم الطبيعة بما هي مأمور بها ذلك الفرد المزاحم ، وهذا هو الفارق بين الفرد المزاحم ـ أعني المجمع ـ وبين سائر الافراد .

٢) يعني : لكن عدم شمول الطبيعة المأمور بها للفرد المزاحم ليس لعدم المقتضي ، بل لوجود المانع ، والا فالمقتضي موجود في تمام الافراد. وعليه فالافراد متساوية الاقدام بالنسبة الى المقتضي وهو الوفاء بالغرض ، والمانع ـ وهو التزاحم ـ أوجب عدم شمول الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها للفرد المزاحم .

واتضح مما ذكرنا من عدم التفاوت بين الفرد المزاحم وبين سائرالافراد في الوفاء بالغرض ، ووجود المقتضي فيجميعها: أن الاتيان بالمجمع يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة ، وعدم كفاية مجرد محبوبيتها .

٣) يعني : ومن عدم التفاوت بين المجمع وبين سائر الافراد في الوفاء بالغرض .

٤) يعني : أن الاتيان بالمجمع الذي هو الفرد المزاحم يجزي ولو قيل . . . الخ .

٥) معطوف على « اعتبار » يعني : ولو قيل باعتبار قصد الامتثال ، وبعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبية . و« في صحة العبادة » متعلق بـ « اعتبار » .

كذلك[١] في ضد الواجب، حيث[٢] لا يكون هناك أمر يقصد أصلا.

وبالجملة: مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أوحكماً[٣] يكون الاتيان بالمجمع امتثالا، وبداعي[٤] الامر بالطبيعة [لا محالة] غاية الامر[٥] أنه[٦] لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها لو قيل[٧] بتزاحم

---

١) يعني: كما يكون الامر في ضد الواجب - كالصلوة المضادة لازالة النجاسة عن المسجد - مثل المقام، اذ لا يكون في سعة الوقت في مورد الامر بالازالة أمر بالصلوة حتى يقصد.

٢) هذا وجه تنظير ضد الواجب بالمقام.

٣) الجهل بالحكم موضوعاً كعدم العلم بالغصب ولو مع العلم بالحرمة، فان الجهل بالموضوع يوجب الجهل بالحكم، والجهل بنفس الحكم مع العلم بالموضوع كالعلم بالغصب مع الجهل بحكمه، فالجهل القصوري بالحرمة ينشأ تارة من الجهل بموضوعها، وأخرى عن الجهل بنفسها، وفي الصورتين يصدق الجهل بالحرمة.

٤) معطوف على قوله: «امتثالا» ومفسر له.

٥) غرضه: أن التفاوت بين الفرد المزاحم وبين سائر الافراد ليس الا في شمول الطبيعة المأمور بها لسائر الافراد، دون الفرد المزاحم وان كان فرداً لها بما هي هي.

٦) اي: الفرد المزاحم - وهو المجمع - لايكون مما تسعه الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها.

٧) قيد لقوله: «لا يكون مما تسعه» يعني: أن عدم كون المجمع من أفراد

الجهات في مقام تأثيرها للاحكام الواقعية. وأما لو قيل[١] بعدم التزاحم الا في مقام فعلية الاحكام لكان[٢] مما تسعه، وامتثالا[٣] لامرها بلا كلام.

وقد انقدح بذلك[٤] الفرق بين ما اذا كان دليلا [دليل] الحرمة

الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها مبني على تزاحم الملاكات ووقوع الكسر والانكسار بينها في مقام تأثيرها في الاحكام الانشائية، اذ يكون المجمع حينئذ منهياً عنه، لاقوائية مناط النهي من مناط الامر، كما هو المفروض في المقام.

وأما بناء على تزاحم الملاكات في مقام فعلية الاحكام، وعدم مزاحمتها في مقام تأثيرها في الاحكام الانشائية، فيكون المجمع مأموراً به، ومن أفراد الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها، اذ المفروض عدم فعلية الحرمة للجهل بها قصوراً، فالحكم الفعلي حينئذ هو الوجوب فقط.

١) هذا مقابل قوله: «لو قيل بتزاحم الجهات» يعني: وأما بناء على تزاحم الملاكات في مقام فعلية الاحكام، وعدم تزاحمها في مقام انشائها، فيكون المجمع من أفراد الطبيعة المأمور بها، لا الطبيعة بما هي هي.

٢) يعني: لكان الفرد المزاحم من أفراد الطبيعة المأمور بها. والضمير المستتر في «تسعه» راجع الى الطبيعة، وضميره البارز راجع الى الموصول في «مما».

الفرق بين الاجتماع والتعارض

٣) معطوف على «مما»، يعني: ولكان الاتيان بالمجمع امتثالا لامر الطبيعة.

٤) اي: بما ذكره في تصحيح العبادة مع الجهل القصوري بالحرمة على القول بالامتناع وتغليب النهي من اشتمالها على المصلحة مع صدوره حسناً.

وغرضه من هذا: بيان اختصاص الوجه المذكور في تصحيح العبادة بباب

والوجوب متعارضين وقدم دليل الحرمة تخييراً ، أو ترجيحاً[١] ، حيث لا يكون معه[٢] مجال للصحة أصلا ، وبين ما اذا كانا [كان] من باب الاجتماع ، وقيل بالامتناع ، وتقديم جانب الحرمة ، حيث يقع[٣]

الاجتماع الذي هو من صغريات مسألة التزاحم ، وعدم جريانه في التعارض ، فاذا كان دليلا الوجوب والحرمة متعارضين بأن يكون أحدهما واجداً للملاك لا كلاهما، وقدم دليل الحرمة تخييراً كما في المتكافئين، أو ترجيحاً كما في غيرهما على دليل الوجوب لا يجري فيه الوجه المزبور في تصحيح المجمع ، وذلك لعدم احراز المصلحة فيه حتى يكون الاتيان به لوفائه بالغرض الموجب للامر مسقطاً للامر وان لم يكن امتثالا له .

ففرق واضح بين مسألة الاجتماع الذي هو من التزاحم المنوط باشتمال كل من المتزاحمين على الملاك ـ بناء على الامتناع وترجيح جانب الحرمة ـ وبين باب التعارض الذي لا يعتبر فيه الا اشتمال أحد المتعارضين على المناط، فان الصحة في الاول بالتقريب المذكور متجهة، بخلاف الثاني، فانه لا يتطرق فيه احتمال الصحة أصلا بعد عدم احراز المناط في الجميع .

١) الاول في المتكافئين، أو عدم الترجيح كما هو مذهب المصنف، والثاني فيما اذا كان لاحدهما مزية بناء على القول بوجوب الترجيح بالمزايا المنصوصة أو مطلقاً .

٢) اي: مع تعارض الدليلين، ووجه عدم المجال للصحة هو: عدم العلم بالمصلحة، ووجود النهي فقط كما عرفته آنفاً .

٣) يعني : حيث يقع المجمع في باب اجتماع الامر والنهي صحيحاً ، أي مسقطاً للامر وان لم يكن امتثالا له .

صحيحاً في غير مورد[١] من[٢] موارد الجهل والنسيان، لموافقته[٣] للغرض بل للامر[٤]. ومن هنا[٥] علم أن الثواب عليه[٦] من قبيل الثواب على الاطاعة، لا الانقياد ومجرد[٧] اعتقاد الموافقة.

---

١) يعني: في غير مورد واحد.

٢) بيان لـ«غير مورد» وقد عرفت صحة المجمع في الجهل القصوري بالموضوع أو الحكم أو كليهما. وكذا النسيان.

٣) تعليل لوقوعه صحيحاً، يعني: يقع المجمع صحيحاً، لموافقته للغرض الموجب للامر.

٤) اشارة الى ما ذكره بقوله: «مع انه يمكن ان يقال ... الخ» من امكان اتيان المجمع بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة، حيث ان الفرد المزاحم بالغصب مثلا وان لم يكن له أمر، الا أن الامر المتعلق بطبيعة الصلوة يصلح لان يكون داعياً الى ايجاد الفرد المزاحم.

٥) يعني: ومن كون المجمع صحيحاً لاشتماله على المصلحة علم أن ترتب الثواب على اتيان المجمع في مورد الجهل القصوري والنسيان يكون من ترتبه على الاطاعة، لمطلوبية المجمع واقعاً سواء كان مع الامر أم بدونه، لا من ترتبه على الانقياد الذي هو الاتيان بشيء باعتقاد مطلوبيته مع عدم كونه مطلوباً واقعاً كالاعتقاد بوجوب شيء وانكشاف خلافه.

٦) اي: على المجمع من قبيل الثواب على الاطاعة، لا الانقياد الذي هو مبنى القول بالبطلان.

٧) معطوف على «الانقياد» ومفسر له، فلا يتوهم أن مجرد اعتقاد كون المجمع مأموراً به مع حرمته واقعاً لا يوجب حسنه، ولا ترتب الثواب عليه، فيكون

وقد ظهر بما ذكرناه(١) وجه حكم الاصحاب بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مع النسيان(٢) أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم(٣) اذا كان عن قصور(٤)، مع(٥) أن الجل لولا الكل قائلون بالامتناع، وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر.

باطلا، كما هو الحال في التجري، فان اعتقاد كون الفعل مبغوضاً ومنهياً عنه مع عدم حرمته واقعاً لا يوجب قبحه، ولا ترتب العقوبة عليه وان كان الفاعل مذموماً، كما ثبت في محله.

فتلخص: أن الآتي بالصلوة في المكان المغصوب مع الجهل القصوري أو النسيان مطيع حقيقة، فيستحق الثواب اطاعة لا انقياداً.

وجه صحة المجمع بناء على الامتناع

١) يعني: في وجه صحة المجمع من وجود المصلحة فيه، وهذا تمهيد لدفع توهم سيأتي بيانه.

٢) يعني: نسيان الموضوع أو الحكم أو كليهما حتى مع التقصير، لاطلاق حديث الرفع.

٣) كما هو ظاهر جماعة، لامتناع تكليف الجاهل القصوري، فلا يتوجه اليه النهي عن الغصب، وعن القواعد والمنتهى والتحرير: البطلان، لعدم توقف التكليف على العلم به، والا يلزم الدور المحال، فلاحظ.

٤) لما دل على عدم معذورية الجاهل المقصر، وأنه كالعامد، وبه يقيد اطلاق الجاهل في حديث الرفع.

٥) اشارة الى التوهم الذي أشرنا اليه بقولنا: «وهذا تمهيد لدفع توهم

اذا عرفت هذه الامور ، فالحق هو القول بالامتناع ، كما ذهب اليه المشهور (*) وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال يتوقف على تمهيد مقدمات:

سيأتي بيانه » وهو: أنه ـ بناء على الامتناع وتغليب جانب النهي كما عن الجل لولا الكل ـ لا وجه للحكم بـالصحة في بعض الموارد ، بل لابد من الحكم بالبطلان في جميعها . فالتفصيل في الصحة بين الالتفات والجهل التقصيري ، وبين النسيان والجهل القصوري غير وجيه، اذ على القول بالجواز، وكذا الامتناع وتغليب جانب الامر يكون المجمع صحيحاً ، وعلى القول بالامتناع وترجيح النهي يكون المجمع باطلا مطلقاً سواء كان عالماً أم جاهلا أم ناسياً. والمصنف (قده) دفع هـذا التوهم بالاشارة الى ما ذكـره في صحة المجمع في موارد العذر بقوله : « وقد ظهر بما ذكرناه . . . الخ » .

(*) خلافـا للمحقق النائيني (قده) ، حيث انه ذهب الى الجواز محتجـاً عليه بما حاصله : « ان التركيب بين الصلوة والغصب في المجمع انضمامي لا اتحادي ، حيث ان الصلوة من مقولة الوضع والكيف وغيرهما ، والغصب من مقولة الاين، والمقولات متباينات يمتنع اتحادها ، فمتعلق الامر مباين لمتعلق النهي، فيستحيل أن تكون الحركة الواحدة معروضة للصلوتية والغصبية، لاستلزامه تفصل الجنس الواحد بفصلين في عرض واحد ، فلا محالة يكون التركيب بين الصلوة والغصب انضمامياً، لتغايرهما. نعم يكون كل من المأمور به والمنهي عنه من مشخصات الاخر، وقد ثبت في محله خروج المشخصات عن حيز الطلب. فالنتيجة جواز اجتماع الامر والنهي في المجمع كالصلوة في المغصوب، وتحقق الامتثال بالاتيان به » .

. . . .

. . . .

وفيه ـ بعد الغض عن كون الغصب هو الاستيلاء على ماللغير من مال أو حق بدون اذنه، الصادق على كل تصرف في مال الغير بغير اذنه وان لم يكن من مقولة الاين كأكل مال الغير وشربه ولبسه ـ أنه لا مانع من كون المركب من المقولتين جزءاً شرعاً للصلوة كالسجود، فانه مركب من مقولتين: احداهما الوضع، والاخرى ـ وهي الاعتماد على الارض ـ الاضافة ، اذ لا ريب في كون الاعتماد عليها في السجود والاستقرار على الارض والجلوس عليها المعتبرين في القيام والركوع والتشهد تصرفاً في الارض، ومتحدة مع الاكون الصلوتية، فلو كانت الارض مغصوبة صدق كل من مفهومي الصلوة والغصب على القيام والسجود والركوع والتشهد .

وعليه، فيتحد الغصب مع جزء الجزء، أو شرطه، فتخرج الصلوة في المغصوب ولو بلحاظ بعض أجزائها أو شرائطها عن المركب الانضمامي الى الاتحادي، ومع الاتحاد يمتنع اجتماع الامر والنهي، بل لابد أن يكون المجمع محكوماً بأحدهما .

وقد ظهر مما ذكرنا: أنه لا حاجة في اثبات كون المجمع مركباً اتحادياً الى دعوى جزئية الهوي والنهوض للصلوة، كما في كلمات بعض أعاظم العصر مد ظله .

ولا الى دعوى: كون الاعتماد على الارض مأخوذاً في مفهوم السجدة بحيث لا يصدق على وضع الجبهة على الارض بدون الاعتماد عليها، بل هو مماسة لها ، لا أنه سجدة ، كما في تقرير بحثه الشريف أيضاً .

. . . .

. . . .

وذلك لصدق مفهوم السجدة بوضع الجبهة على الارض ولو بدون الاعتماد عليها ، قال في مجمع البحرين : «وسجد الرجل وضع جبهته على الارض» فليس الاعتماد مقوماً لمفهومه ، ولو ثبت اعتباره في السجود كان ذلك شرطاً شرعياً، وهو كاف في حصول الاتحاد.

فالمتحصل: أنه لابد من القول بالامتناع في الصلوة في المغصوب، للزوم اتحاد متعلقي الامر والنهي وان لم تشتمل على الركوع والسجود والجلوس ذاتاً كصلوة الميت ان كانت صلوة ، أو عرضاً كالمضطر الى الصلوة جالساً ، لكفاية الاستقرار والاعتماد على الارض في تحقق اتحاد متعلقي الامر والنهي. نعم لا يتحد الغصب مع سائر ما للصلوة من المقولات ، كالنية التي هي من الكيف النفساني، وكالتكبيرة والاذكار والقراءة التي هي من الكيف المسموع. أما النية ، فواضحة . وأما التكلم، فلعدم كونه تصرفاً عرفاً في الفضاء وان عد تصرفاً عقلا ، لكنه ليس موضوعاً لدليل حرمة الغصب ، ولو شك في صدق الغصب عليه، فمقتضى أصل البراءة عدم حرمته، سواء كانت الشبهة موضوعية أم حكمية ناشئة من اجمال مفهوم الغصب .

أما على الاول فواضح ، لكونه كسائر الشبهات الموضوعية التي تجري فيها البراءة .

وأما على الثاني ، فلما ثبت في الاصول من جريان البراءة فيما لم تقم حجة معتبرة على حكمه ، سواء كان لفقد الحجة أم تعارضها أم اجمالها .

فالمتحصل : أنه مع الشك في صدق الغصب على التكلم في الفضاء لادليل على الحرمة حتى يندرج في مسألة اجتماع الامر والنهي .

احداها[١]: أنه لا ريب في أن الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها، وبلوغها[٢] الى مرتبة البعث والزجر، ضرورة[٣] ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد[٤] في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان[٥]

تضاد الاحكام الخمسة

١) غرضه من تمهيد هذه المقدمة اثبات التضاد بين الاحكام الخمسة، وأن البناء على اجتماع اثنين منها في فعل واحد مساوق لجواز اجتماع الضدين، ومن المعلوم أنه في الاستحالة كاجتماع النقيضين.

وحاصل ما أفاده: أن التضاد بين الاحكام ليس في جميع المراتب من الاقتضاء والانشاء وغيرهما، بل في خصوص مرتبة فعليتها، اذ البعث والزجر الفعليان المترتبان على انقداح الارادة والكراهة متضادان، ضرورة امتناع تعلق الارادة بايجاد شيىء والزجر عنه في آن واحد، فان مقتضى البعث والزجر الفعليين - وهو الفعل والترك - متناقضان، فنفس البعث والزجر المقتضيين لهما أيضاً متنافيان، ويستحيل اجتماعهما. لا أنهما يكونان من التكليف بغير المقدور حتى يندرجا في التكليف بالمحال الذي هو جائز عند الاشاعرة.

و الحاصل: أن التضاد انما هو في مقام الفعلية دون الاقتضاء والانشاء، اذ لا مانع من كون شيىء ذا مصلحة من جهة وذا مفسدة من أخرى. وكذا لا مانع من انشاء حكم بمجرد وجود مقتضيه ولو مع اقترانه بالمانع، فان الانشائات المجردة عن الارادة والكراهة لا تنافي بينها، فتجتمع كاجتماع مقتضياتها.

٢) اي: بلوغ الاحكام، وهو معطوف على «فعليتها» ومفسر لها.

٣) تعليل للتضاد بين الاحكام الفعلية، وقد مر توضيحه آنفاً.

٤) اي: شيىء واحد.

٥) اي: زمان البعث.

وان لم يكن بينهما[١] مضادة مـالم تبلغ الى تلك المرتبة[٢]، لعدم[٣] المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية[٤] قبل البلوغ اليها[٥] كما لا يخفى. فاستحالة[٦] اجتماع الامر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال[٧]، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز

---

١) اي: بين البعث والزجر.

٢) اي: مرتبة الفعلية.

٣) تعليل لعدم التضاد بين الحكمين مالم يبلغا مرتبة الفعلية.

٤) الاحكام الانشائية هي الاحكام المجعولة على ماتقتضيها ملاكاتها وان كانت مقرونة بالمانع، فعلى هذا يمكن انشاء الوجوب والحرمة لشيء واحد اذا كان فيه مصلحة ومفسدة وان كان الحكم الفعلي أحـدهما أو غيرهما، لان الحكم الفعلي تابع للملاك الذي يكون داعياً الى تشريعه.

وبالجملة: فلا منافاة بين الحكمين الانشائيين التابعين لمجرد وجود المقتضي لهما ولو مع وجود المانع.

٥) اي: الى الفعلية، فان التنافي بين الحكمين انما يكون في هذه المرتبة دون مرتبة الانشاء والاقتضاء.

٦) هذا متفرع على تضاد الاحكام في مرتبة الفعلية.

٧) يعني: أن اجتمـاع الامـر والنهي الفعليين بنفسه محال، لكونـه من اجتماع الضدين الذي هو محال في نفسه، لا أن الاجتماع المذكور يكون من التكليف بغير المقدور، لعدم قدرة العبد على الجمع بين الفعل والترك حتى يكون من التكليف بالمحال الذي هو جائز عند بعض.

عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً[١].

ثانيتها[٢]: أنه لاشبهة في أن متعلق الاحكام [انما] هو فعل المكلف

---

١) يعني : أن القائلين بجواز التكليف بغير المقدور يعترفون أيضاً بعدم جواز اجتماع الامر والنهي الفعليين ، لكونه بنفسه محالا.

تعلق الاحكام بالمعنونات

٢) الغرض من تمهيد هذه المقدمة : تعيين متعلق الحكم سواء كان أمراً أم نهياً ، وأنه ليس الآ نفس المعنون الذي هو فعل المكلف، وتوضيحه منوط ببيان أمرين :

الاول: أن الحكم تابع لملاكه ، فكل مافيه الملاك يكون متعلقاً للحكم، لان تعلقه بغير ما يقوم به الملاك ينافي ما عليه مشهور العدلية من تبعية الاحكام للملاكات الثابتة في متعلقاتها، فتعلق الحكم بغير مايقوم به الملاك يكون جزافاً.

الثاني: أن الملاكات لا تقوم بالامور الاعتبارية التي لا تأصل لها في الخارج بل تقوم بالموجودات الخارجية المتأصلة. وعليه، فالعنوان الاعتباري المأخوذ متعلقاً للتكليف في ظاهر الخطاب ليس متعلقاً له حقيقة، بل هو عنوان مشير إلى ما هو المتعلق واقعاً وحاكٍ عنه ، فالمتعلق هو المعنون والمسمى، دون العنوان والاسم اللذين ينتزعان عن المعنون والمسمى ، ولا يكون لهما ما يحاذيهما في الخارج ، كما هو شأن الخارج المحمول كالزوجية والرقية والحرية ونحوها من الاعتباريات التي لا وجود لها في الخارج ، وتكون من الخارج المحمول ، وتؤخذ آلة للحاظ متعلقات الاحكام .

اذا عرفت هذين الامرين تعرف: أن متعلق الحكم هو الفعل الخارجي الصادر من المكلف ، لانه مركب الملاك الذي يتبعه الحكم ، لا اسمه وعنوانه : ففي

وما هو في الخارج يصدر عنه و[ما] هو[١] فاعله وجاعله ، لاما هو اسمه[٢] ، وهو واضح ، ولا ما هو عنوانه[٣] مما قد انتزع عنه ، بحيث لولا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهناً[٤] لما كان بحذائه شيء خارجاً ، ويكون[٥] خارج المحمول كالملكية والزوجية والرقية والحرية

الصلوة مثلا يتعلق البعث بنفس مايقع في الخارج من الركوع والسجود والقراءة وغيرها من الافعال والاقوال، دون عنوانه كالصلوة. وكذا الغصب، فان النهي يتعلق بنفس التصرف الخارجي في مال الغير بدون رضاه ، وعنوان الغصب معرف له ، ومشير اليه .

١) اي: المكلف فاعله وموجده .

٢) اي : اسم الفعل كالصلوة التي هي اسم لافعال خاصة .

٣) اي: عنوان الفعل من العناوين المنتزعة عنه، ولا يكون لها ما يحاذيها شيء في الخارج، ويكون عروضها المتعلق الحكم في الذهن، كعنوان المغصوبية العارض للتصرف في مال الغير الذي هو متعلق الحكم .

٤) اشارة الى : أن عروض العنوان لمتعلق الحكم يكون في الذهن ، لان عروض المغصوبية للموجود الخارجي المتعلق للحكم - وهو التصرف في مال الغير بدون رضاه - ليس كعروض السواد والبياض وغيرهما من الاعراض الخارجية لمعروضاتها، ضرورة أن ظرف العروض في الاعراض الخارجية هو الخارج. بخلاف الملكية والزوجية والمغصوبية ونحوها من الامور الاعتبارية، فان ظرف عروضها هو الذهن ، اذ لا يحاذيها شيء في الخارج حتى يكون الخارج ظرف عروضها .

٥) معطوف على قوله:«قد انتزع»، يعني: ومما يكون خارج المحمول...الخ.

والمغصوبية الى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات، ضرورة[١] أن البعث ليس نحوه، والزجر لا يكون عنه، وانما يؤخذ[٢] في متعلق الاحكام آلة للحاظ متعلقاتها، والاشارة[٣] اليها بمقدار الغرض منها والحاجة[٤]

و الخارج المحمول هو ما يخرج عن حاق المعروض و يحمل عليه من دون أن يكون له ما يحاذيه في الخارج، كالوحدة، والتشخص، والوجوب، والامتناع، والامكان، ونحوها مما لا وجود لها في الخارج، ويكون عروضها لمعروضاتها في الذهن، نظير الكلية والجزئية وغيرهما من المعقولات الثانية. وعليه، فعنوان الصلوتية، والغصبية، والملكية ونحوها من الخارج المحمول، لعدم تأصلها في الوجود الخارجي.

١) تعليل لعدم تعلق التكليف بالاسم والعنوان، وقدتقدم تفصيله. وملخصه: أن الحكم تابع للملاك، فما يقوم به الملاك هو متعلق الحكم لا غيره، ومن المعلوم عدم قيام الملاك بالامر الانتزاعي، وانما هو قائم بالموجود الخارجي أعني الفعل الصادر من المكلف.

فمحصل هذه المقدمة: أن متعلق التكليف نفس الفعل، لا اسمه وعنوانه حتى يقال: ان متعلق الامر عنوان غيرعنوان تعلق به النهي، فيجوزالاجتماع.

٢) الضمير المستتر فيه وكذا ضميرا «نحوه» و«عنه» راجعة الى كل من الاسم والعنوان، يعني: وانما يؤخذ الاسم والعنوان ـ كالصلوة والغصب ـ في متعلق الحكم آلة وطريقاً للحاظ متعلقاتها.

٣) معطوف على «لحاظ» يعني: وآلة للاشارة الى متعلقاتها.

٤) معطوف على «الغرض» يعني: وبمقدارالحاجة، وكل من عطفي«الاشارة والحاجة» من عطف التفسير.

اليها[١]. لا بما هو هو وبنفسه ، وعلى استقلاله[٢] وحياله .

ثالثها[٣] : أنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون ، ولا ينثلم به[٤] وحدته ، فان[٥] المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة

١) هذا الضمير وضميرا «منها، اليها» راجعة الى متعلقاتها، وضمير «متعلقاتها» راجع الى الاحكام .

٢) يعني: يؤخذ الاسم آلة للحاظ متعلقات الاحكام، لأنه يؤخذ بماهوهو وبنفسه وعلى استقلاله .

عدم ايجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون

٣) الغرض من هذه المقدمة: اثبات عدم كون صدق عناوين كثيرة ذاتية كانت أم عرضية على شيىء واحد موجباً لتعدد المعنون ولانثلام وحدته ، وذلك لان شأن صدق عنوان على شيىء هو الحكاية عنه والاشارة اليه، فلا مانع حينئذ من حكاية عناوين متكثرة عن أمر واحد ، غاية الامر أن العناوين الذاتية ـ بمعنى كون مبادئها عين الذات كالناطق ـ لا تحتاج في حكايتها عن الذات الى فرض شيىء آخر، بخلاف العناوين غير الذاتية من العرضية كالعالم والعادل والابيض والاسود ، والاعتبارية كالزوجية والملكية ، فان صدقها منوط بأمر زائد على الذات ، وهو نفس المبدء في العرضية ، ومنشأ اعتبار المبدء في الاعتبارية .

٤) يعني : ولا ينثلم بتعدد الوجه والعنوان وحدة المعنون .

٥) هذا تعليل لعدم كون مجرد تعدد الوجه موجباً لتعدد المعنون، وحاصله: شهادة الوجدان بذلك ، كوضوح صدق مفهوم العالم والعادل والهاشمي على زيد مثلا، مع كونه واحداً حقيقة، فمجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

[المتكثرة] ربما تنطبق[١] على الواحد، وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة[٢]، بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهة[٣] أصلا كالواجب تبارك وتعالى، فهو[٤] على بساطته ووحدته وأحديته[٥] تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية

---

١) كما اذا لم يكن بين مبادىء تلك العناوين مضادة، وربما لا ينطبق على واحد، كما اذا كان بينها مضادة، كالاسود والابيض، والعالم والجاهل، فانها لا تنطبق على واحد، لتضاد مباديها.

٢) يعني: لا كثرة فيه من جهة من الجهات، بل بسيط من كل جهة.

٣) يعني: المغايرة من حيث الوجود، والا فلا اشكال في تغاير كل جهة لاخرى مفهوماً، فان مفهوم العلم غير مفهوم القدرة، وهكذا.

٤) اي: الواجب تبارك وتعالى على بساطته وعدم تركبه تصدق عليه مفاهيم الصفات الجمالية - اي الثبوتية - والجلالية - اى السلبية - مع أن جميع تلك الصفات حاكية عن الذات البسيطة غاية البساطة، اذ لا منشأ لانتزاع صفاته جل وعلا الّا نفس ذاته المقدسة، بخلاف صفاتنا، فانها منتزعة عن ذواتنا باعتبار تلبسها بمبادىء تلك الصفات كالعلم والعدالة وغيرهما.

٥) الظاهر أن المراد بهذه الالفاظ الثلاثة هنا واحد، وهو نفي التركيب وان كان المتبادر في بادىء النظر من الوحدة هو نفي الشريك عنه تعالى شأنه، لكن المناسب للمقام لما كان نفي التركيب حتى لا يتوهم كون صدق كل عنوان باعتبار جزء من الاجزاء هو ارادة البساطة من الوحدة.

له الاسماء الحسنى والامثال العليا[١]، لكنها[٢] بأجمعها حاكية عن ذلك الواحد الفرد الاحد (*) .

عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

رابعتها[٣]: أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الا ماهية (**)

---

١) وهي الصفات العليا .

٢) يعني: لكن تلك الصفات بأجمعها مع تعددها حاكية عن الذات البسيطة غاية البساطة .

فملخص هذه المقدمة : أن مجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون وجوداً ، ولا ينثلم به وحدته أصلا .

المتحد وجوداً متحد ماهية

٣) الغرض من بيان هذه المقدمة دفع توهمين يظهران من عبارة الفصول:

(*) قد يتوهم الاستغناء عن هذه المقدمة بما ذكره في المقدمة الثانية من كون العنوان مشيراً الى ما هو متعلق الحكم من دون أن يكون العنوان دخل في متعلقه ، كما لا يكون دخيلا في ملاكه .

وحاصل التوهم: أنه بعد أن علم في المقدمة الثانية عدم كون العنوان موضوعاً صح أن يقال : ان العنوان وان لم يكن موضوعاً للحكم بل مشيراً الى متعلقه، الا أن تعدد العنوان يمكن أن يكون حاكياً عن تعدد المعنون ، بحيث يكون محكي كل عنوان مغايراً لمحكي عنوان آخر ، فتعدد العنوان كاشف عن تعدد متعلق الحكم ؛ فيتجه حينئذ القول بالجواز، لتعدد متعلق الامر والنهي .

هذا محصل التوهم ، وقد دفعه المصنف بالمقدمة الثالثة، وهي : أن تعدد العنوان بمجرده لا يوجب تعدد المعنون، فلاحظ .

(**) المراد بالماهية هنا أعم من الماهيات المتأصلة المقولة في جواب

. . . .

أحدهما : ابتناء القول بالامتناع على أصالة الوجود ، لكون عدم استلزام تعدد العنوان لتعدد المعنون مبنياً عليها ، والقول بالجواز على أصالة الماهية ، لكون العنوانين ماهيتين متعددتين متصادقتين على واحد .

ثانيهما: ابتناء القول بالجواز على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، والقول بالامتناع على عدم تعدده .

وحاصل دفع التوهم الاول هو: أن الموجود بوجود واحد ليس له الآ ماهية واحدة تقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو ، لما تقرر في محله من عدم تعقل جنسين قريبين وفصلين كذلك لموجود واحد، فلا يعقل أن يكون لموجود واحد ماهيتان ، بحيث تكون كل واحدة منهما عين ذلك الموجود الواحد ، كما هو شأن كل طبيعي وفرده. ولا تفاوت فيما ذكرناه من أن الموجود الواحد ليس له الا ماهية واحدة بين القول بأصالة الوجود وأصالة الماهية ، وذلك لان المفروض كون الموجود واحداً، فالماهية النوعية الصادقة عليه واحدة لا محالة سواء كان الاصل في التحقق هو الوجود أم الماهية. أما على الاول، فلان الوجود المتحقق في الخارج على القول بأصالته واحد لا يتثنى .

وأما على الثاني، فلكون الماهية المتحققة خارجاً على القول بأصالتها واحدة أيضاً ، لعدم تعقل ماهيتين لموجود واحد ، اذ لازمه تجنسه بجنسين عرضيين، وتفصله بفصلين كذلك ، وهو غير معقول .

« ما » الحقيقية ، ومن الماهيات العرضية ، فيندرج في المقام مطلق العناوين الكلية سواء كانت منتزعة عن مقام الذات أم من مقام العرضيات ، كما يظهر من تمثيلهم لمسألة الاجتماع بالصلوة والغصب .

واحدة وحقيقة فاردة لا يقع في جواب السؤال عن الحقيقة[حقيقته] بما هو الا تلك الماهية، فالمفهومان(١) المتصادقان على ذلك(٢) [ذاك] لايكاديكون كل منهما(٣) ماهيةوحقيقة، وكانت(*) عينه في الخارج كما هوشأن الطبيعي وفرده [وأفراده]، فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية وذاتاً(٤) لامحالة، فالمجمع(٥) وان تصادق [تصادقا] عليه متعلقا الامر

---

١) هذا متفرع على أنه ليس لموجود واحد الا ماهية واحدة.

٢) اي: الموجود بوجود واحد.

٣) اي: من المفهومين المتصادقين على الموجود بوجود واحد ماهية نوعية وحقيقة على حدة غير ماهية الاخر وحقيقته.

٤) هذا عطف تفسيري للماهية.

٥) كالصلوة في المكان المغصوب، فانه وان تصادق عليه متعلقا الامروالنهي - وهما الصلوةوالغصب- الأنوحدة وجودها تستلزم وحدة ماهيتها، فلايكون متعلقا الامروالنهي ماهيتين للمجمع، بل يكونان من العناوين العرضية المحمولة عليه. فالحركات الخاصةالتي قيل انها من مقولة الفعل(**) ذاتاً لاتخرج عن هذه

(*) الاولى اسقاطه ليكون « عينه » معطوفاً على « ماهية » يعني: ولا يكاد يكون كل من المفهومين ماهيةوعينه في الخارج. أو تبديل«وكانت» بـ«وتكون» ليصير معطوفاً على « يكون ».

(**) لا يخفى أن الصلوة ليست من مقولة الفعل الاصطلاحي المقابلة لمقولة الانفعال، لان مقولة الفعل هي حالة التأثير التجددي للمؤثر، كما أن مقولة الانفعال هي حالة التأثر التجددي للمتأثر، كحالتي النار والماء في التأثير في السخونة والتأثربها، فالنارمادامت مشغولة بايجاد السخونة في الماءكان لها حالة

. . . .

المقولة الصادقة عليها ذاتاً بطروّ عنواني الصلوة والغصب عليها ، لانهما من الخصوصيات الخارجة عن حقيقة تلك المقولة، ولذا تصدق هذه المقولة على تلك الحركات سواء وقعت بعنوان الصلوة أم لا، وسواء وقعت في مكان غصباً وعدواناً أم لا ، وهذا الصدق كاشف عن عدم كون عنواني الصلوة والغصب من العناوين الذاتية لتلك الحركات .

التأثير التجددي ، وللماء حالة التأثر التجددي ، وأما نفس السخونة التي هي الاثر فهي من مقولة الكيف. والتعبير المناسب لهذا المعنى من الفعل والانفعال هو مقولة : « أن يفعل وأن ينفعل » كما عبر بذلك غير واحد ، وهو أولى من التعبير بالفعل والانفعال ، لما أفاده غير واحد كالمتأله السبزواري « قده » في حاشية شرح المنظومة من : أن الفعل المضارع يدل على الاستمرار التجددي، وحيث ان التدرج اعتبر فيهما يكون التعبير بمايدل عليه أولى. فالفعل هو ايجاد الاثر تدريجاً ، و الانفعال قبول الاثر كذلك ، ولذا قالوا في تفسير أن يفعل : «انه تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار» ، وأن ينفعل : «انه تأثر الشيء عن غيره على اتصال غير قار»، فما لم ينته الاثر الى حد، ولم يستقر عليه يطلق على التأثير أن يفعل، وعلى التأثر أن ينفعل، لان هيئة المضارع تدل على الاتصال غير القار ، وبعد تمامية الصدور والقبول واستقرار الاثر يطلق عليهما الفعل والانفعال .

نعم يصدق الفعل على الصلوة باعتبار صدورها من الفاعل ، فهي فعل عرفي ، لا مقولي ، اذ ليس كل فعل عرفي فعلا مقولياً .

وقد ظهر مما ذكرنا : فساد ما يتوهم من : أن الصلوة من مقولة الفعل ، فلايعقل أن تكون أجزاؤها من مقولة الوضع ، لتباين المقولات .

وجه الفساد ماعرفته: من عدم كون الصلوة من مقولة الفعل الاصطلاحي ،

والنهي ، الا أنه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية وذاتاً ولا يتفاوت فيه(١) القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية .

ومنه(٢) ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة(٣) على القولين في تلك المسألة(٤) كما توهم في الفصول(٥).

١) اي: في الموجود الواحد الذي ليس له الا ماهية واحدة القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية ، فكما أن الوجود المتحقق في الخارج أصالة عند القائلين بأصالته ليس الا واحداً ، فكذلك الماهية المتحققة في الخارج أصالة عند القائلين بها لا تكون الا ماهية واحدة .

٢) اي : ومن عدم تعدد ماهية الموجود الواحد. وهذا اشارة الى التوهم الاول، وهو: ابتناء القول بالامتناع على أصالة الوجود ، والقول بالجواز على أصالة الماهية .

٣) اي : مسألة اجتماع الامر والنهي .

٤) يعني : مسألة تأصل الوجود أو الماهية .

٥) بتخيل امكان تصادق ماهيات متعددة على شيء واحد ، قال في الفصول بعد ذكر الدليل الاول للامتناع : « واعلم ان هذا الدليل يبتني على أصلين :

وانما هي فعل عرفي باعتبار صدورها من الفاعل، والفعل بهذا المعنى لاينافي كون الصلوة مركبة من مقولات عديدة منها الكيف المسموع كالقراءة والاذكار. ومنها الكيف النفساني كالنية ، ومنها الوضع كهيئة الراكع والساجد والقائم والقاعد، وحيث ان المقولات أجناس عاليات ومتباينات بالذات بحيث يمتنع أن يكون المركب منها مقولة برأسها، لاستحالة اتحاد مقولة مع مقولة أخرى، فلا محالة تكون وحدة الصلوة اعتبارية ، اذ لا مطابق لها في الخارج الا هذه المقولات المتباينة .

كما ظهر[١] عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، وعدم تعدده، ضرورة[٢] عدم كون العنوانين المتصادقين عليه

أحدهما: عدم التمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية في الخارج كما هو المعروف، وأما لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق، فلا يتم الدليل.

الثاني: أن الوجود حقائق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الاعتباري، كما هو مذهب أكثر الحكماء وبعض محققي المتكلمين. وأما اذا قلنا بأنه مجرد هذا المفهوم الاعتباري ينتزعه العقل من الماهيات الخارجية، ولا حقيقة له في الخارج أصلا، كما هو مذهب جماعة، فلا يتم الدليل أيضاً» انتهى موضع الحاجة من كلامه. وصريح عبارته ابتناء الدليل الاول على الاصلين المذكورين في كلامه، لا ابتناء الخلاف في المسألة عليهما، ولذا قال بعد ذلك: «ولنا أن نقرر الدليل على وجه لا يبتني على هذا الاصل اي الاصل الثاني».

١) هذا أيضاً تعريض بالفصول، واشارة الى التوهم الثاني، وهو: ابتناء القول بالجواز وعدمه على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدمه.

ووجه اندفاع هذا التوهم هو: أن الممنوع تصادق ماهيتين نوعيتين على موجود واحد، لا عنوانين عرضيين انتزاعيين كما في المقام، ومن المعلوم عدم كون العنوانين المتصادقين على المجمع فيما نحن فيه من قبيل الجنس والفصل حتى يكون أحدهما متعلقاً للامر، والآخر متعلقاً للنهي، اذ الحركة التي هي من مقولة الفعل مثلا لا تختلف حقيقتها هذه بتصادق عنواني الصلوة والغصب عليها وعدمه، فلو لم يصدق شيء من هذين العنوانين على الحركة المزبورة لم يقدح في صدق حقيقتها ـ وهي مقولة الفعل ـ عليها.

٢) تقريب لعدم ابتناء جواز الاجتماع وعدمه على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج ووحدته. وان شئت فقل: ان جواز اجتماع الامر والنهي

من قبيل [تصادق] الجنس والفصل [له[١]] ، وأن[٢] مثل الحركة(*) في دار من أي مقولة كانت لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها و يتخلف ذاتياتها[٣] وقعت[٤] جزءاً للصلوة أو لا ، كانت تلك الدار مغصوبة

وعدمه ليسا مبنيين على كون التركيب بين الجنس والفصل انضامياً أو اتحادياً حتى يقال بالجواز على الاول ، وبالامتناع على الثاني .

١) هذا الضمير وضمير « عليه » راجعان الى المجمع .

٢) معطوف على « عدم » في قوله : « عدم كون العنوانين . . . الخ » .

٣) يعني: ولا يكاد يتخلف ذاتياتها، فتخلف الصلوتية والغصبية عن الحركة يكشف عن عدم دخلهما في ماهياتها وذاتياتها . وضمائر « حقيقتها ، ماهيتها ، ذاتياتها » راجعة الى الحركة .

٤) يعني: سواء وقعت الحركة جزءاً للصلوة أم لا، وسواء كانت تلك الدار مغصوبة أم لا .

وبالجملة: فالقول بتعدد الجنس والفصل وجوداً وعدمه أجنبي عن العناوين العرضية كالصلوة والغصب ، ولا يوجب تعدد متعلق الامر والنهي في المقام .

(*) لا يخفى أن صاحب الفصول (قده) لم يخصص نزاع تعدد الوجود ووحدته بالجنس والفصل ، بل عممه للعناوين العرضية ، حيث قال في كلامه المتقدم: « ولواحقهما العرضية » ، فلا يرد عليه اشكال المصنف (قده) بأن ذلك النزاع أجنبي عما نحن فيه، لعدم كون العنوانين المتصادقين في مفروض البحث من قبيل الجنس والفصل ، فلاحظ .

أولا (×) .

اذا عرفت ما مهدناه عرفت: أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً[١] كان تعلق الامر والنهي به محالا ولو كان تعلقهما به[٢] بعنوانين، لما عرفت[٣] من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلقاً للاحكام لا بعناونيه الطارئة عليه ، وأن[٤] غائلة اجتماع الضدين فيه

تقرير دليل الامتناع

١) اي : ماهية ،كما هو مقتضى المقدمة الرابعة .

٢) اي : بالمجمع .

٣) يعني : في المقدمة الثانية .

٤) معطوف على «كون » يعني: ومن أن غائلة. وهذا اشارة الى بعض أدلة المجوزين .

وحاصله: أن الاحكام متعلقة بالطبائع المقيدة بالوجود بنحو يكون التقيد داخلا والقيد خارجاً، اذ بدون التقيد بالوجود لاتصلح الطبائع لان تتعلق بها الاحكام، اذليست الماهيات من حيث هي منشأ للاثار التي منها الاحكام الشرعية، لوضوح عدم قيام المصالح والمفاسد بها، بل باعتبار وجودها، فحينئذ لا تتحد الطبيعتان

(×) وقد عرفت أن صدق العناوين المتعددة لايكاد تنثلم به وحدة المعنون لاذاتاً ولا وجوداً ، غايته أن يكون له خصوصية بها يستحق الاتصاف بها ومحدوداً بحدود موجبة لا نطباقها عليه كما لا يخفى ، وحدوده ومخصصاته لاتوجب تعدده بوجه أصلا ، فتدبر جيداً .

لا تكادترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد، فان غاية تقريبه أن يقال: ان الطبائع من حيث هي هي وان كانت ليست الاهي، ولا يتعلق بها الاحكام الشرعية كالاثار العادية والعقلية، الا أنها مقيدة[١] بالوجود بحيث كان [يكون] القيد خارجاً[٢] والتقيد داخلا صالحة[٣] لتعلق الاحكام بها، ومتعلقا [ومتعلق] الامر والنهي على هذا[٤] لا يكونان

المتعلقتان للامر والنهي، اذ المفروض عدم كون الوجود جزءاً للمتعلقين حتى يتحدا بسبب الوجود كي يلزم اجتماع الضدين المستحيل، بل المتعلقان متعددان في مقام الجعل، فلا يلزم اشكال اجتماع المصلحة والمفسدة، وكذا الارادة والكراهة والبعث والزجر. وكذا في مقام الامتثال والعصيان، اذ المفروض تعدد متعلقي الامر والنهي وعدم وحدتهما، فموضوع الامر غير موضوع النهي، ولذا يمتثل الامر بايجاد متعلقه، ويتحقق العصيان بمخالفة النهي، فلا يجتمع الحكمان في واحد في شيء من المقامين.

١) منصوب على الحالية، اي: حال كون تلك الطبائع مقيدة بالوجود.

٢) اذ لو كان القيد ـ وهو الوجود ـ أيضاً داخلا في المتعلق لزم اتحاد متعلقي الامر والنهي وجوداً، واجتماع الامر والنهي في موجود واحد، وهو محال. وأما مع كون الوجود خارجاً عن دائرة المتعلق قيداً وداخلا فيه تقيداً، فلا يلزم اتحاد متعلقي الامر والنهي أصلا، فلا مانع من القول بالجواز بناء على تعلق الاحكام بالطبائع مقيدة بالوجود.

٣) خبر قوله: « انها » يعني: ان الطبائع بعد تقيدها بالوجود بنحو يكون القيد خارجاً والتقيد داخلا صالحة لتعلق الاحكام بها.

٤) اي: على خروج الوجود عن الطبائع قيداً و دخوله فيها تقيداً

متحدين أصلا، لافي مقام تعلق البعث والزجر[١]، ولا في مقام عصيان النهي واطاعة الامر[٢] باتيان المجمع بسوء الاختيار.

أما في المقام الاول، فلتعددهما[٣] بماهما متعلقان لهما وان كانا متحدين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك[٤].

وأما في المقام الثاني[٥]، فلسقوط أحدهما بالاطاعة والاخر

لا يكون متعلقا الامر والنهي متحدين أصلا حتى يلزم اجتماعهما في واحد. ولا يخفى أن الانسب أن يقال: « فمتعلقا الامر والنهى » بتبديل الواو بالفاء.

١) يعني: مقام التشريع الراجع الى المولى.

٢) يعني: مقام الاطاعة والعصيان الراجع الى العبد.

٣) أي: المتعلقين بماهما متعلقان للامروالنهي وان كانا متحدين في الوجود الذي هو خارج عن المتعلقين بماهما متعلقان للامروالنهي، فمتعلق الامروالنهي متعدد، واتحادهما يكون بحسب الوجود الذي هو خارج عن المتعلقين، وعارض عليهما.

٤) اي: بماهما متعلقان للامر والنهي.

٥) وهو مقام اطاعة الامر وعصيان النهي. ووجه عدم اتحاد المتعلقين في هذا المقام هو: حصول الاطاعة والعصيان بالاتيان بالمجمع، ولابد من تعدد موضوع الاطاعة والعصيان، لامتناع الامتثال بالمبعد المنهي عنه، وعدم امكان صيرورته عبادة.

وبالجملة: فلا يجتمع الامر والنهي في واحد أصلا، لافي مقام التشريع ولافي مقام الامتثال، فلا محيص عن الحكم بجواز الاجتماع.

بالعصيان بمجرد الاتيان . ففي أي مقام[١] اجتمع الحكمان في واحد؟

وأنت خبير بأنه [٢] لا يكاد يجدي بعد ما عرفت من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون : لاوجوداً ولا ماهية ، ولا تنثلم به[٣] وحدته أصلا ، وأن[٤] المتعلق للاحكام هو المعنونات لا العنوانات ، وأنها[٥] انما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات ،

---

١) هذا استفهام انكاري ، يعني : فلم يجتمع الامر والنهي في شيء من المقامين .

٢) اي : تعلق الاحكام بالطبائع لا يجدي في جواز الاجتماع ، ولا يكون دليلا على الجواز بعد ماعرفت في المقدمة الثالثة: من أن تعدد العناوين العرضية لايوجب تعدد المعنون، لاوجوداً، ولا ماهية، لامكان تصادقها على معنون واحد.

ومحصل ما أفاده في رد الدليل المذكور على جواز الاجتماع ، بقوله : « وأنت خبير . . . الخ » هو : أنه ـ بعد وضوح عدم تعلق الاوامر والنواهي بالطبائع بماهي هي، بل بوجودها، ووضوح قيام الملاكات الداعية الى تشريع الاحكام بالمعنونات، ووضوح عدم تعدد المعنون بالعناوين لا وجوداً ولاماهية ـ يمتنع تعلق حكمين متضادين على موجود واحد وجوداً وماهية .

والحاصل: أن الحركة التي ينطبق عليها عنوانا الصلوة والغصب واحدة، فيمتنع أن تكون محكومة بحكمين متضادين .

٣) يعني : لاتنثلم بتعدد العنوان وحدة المعنون .

٤) معطوف على « ان تعدد » .

٥) معطوف أيضاً على « ان تعدد » يعني : وأن العنوانات انما تؤخذ بما أنها حاكية عن المعنونات، كالعبارات الحاكية عن المعاني الفانية فيها صورها.

لابما هي على حيالها واستقلالها[١].

كما ظهر مماحققناه: أنه لايكاد يجدي أيضا[٢] كون الفرد مقدمة

١) كما يدعيه القائل بالجواز .

٢) يعني : كعدم اجداء الدليل المتقدم في اثبات جواز اجتماع الامر والنهي . وهذا اشارة الى دليل آخر من أدلة المجوزين ، وهوما ذكره المحقق القمي « قده » ، وهذا الدليل مركب من أمور :

الاول : كون الاحكام متعلقة بالطبائع .

الثاني : كون الفرد مقدمة لوجود الكلي ، لاعينه .

الثالث : جوار اجتماع الامر الغيري والنهي .

الرابع : عدم قدح المقدمة المحرمة فى امتثال الامر النفسي المتعلق بذي المقدمة .

اذا عرفت هذه الامور تعرف تقريب هذا الدليل ، حيث ان المجمع ـ أعني الصلوة في الدار المغصوبة ـ ليس بنفسه مأموراً به بالامر النفسي ، بل متعلق الامر النفسي هو طبيعة الصلوة ، لاهذا الفرد ، فهذا الفرد مقدمة محرمة للواجب النفسي أعني الطبيعة ، ولا تقدح حرمة المقدمة مع عدم انحصارها بالحرام في صحة الواجب اذا لم يكن انحصارها به من ناحية العبد . نظير قطع طريق الحج بالمركوب المغصوب ، حيث ان الحج صحيح حينئذ بلااشكال. نعم مع انحصار المقدمة بالحرام يقبح من الشارع الامر بذيها ، بل لابد حينئذ اما من سقوط الامر ان كانت مفسدة النهي أقوى ، واما من سقوط النهي ان كانت مصلحة الامر أقوى ، الا اذا كان الانحصار بسوء الاختيار، فان ذا المقدمة حينئذ فاسد مع عدم سقوط الامر به .

لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه[١]. وأنه[٢] لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار[٣] بسوء[٤] الاختيار. وذلك[٥] مضافاً الى وضوح فساده، وأن الفرد [هو] عين الطبيعي في الخارج، كيف[٦] والمقدمية تقتضي الاثنينية بحسب الوجود، و لا تعدد

١) هذا اشارة الى الامرين الاولين، وهما: تعلق الاحكام بالطبائع المشار اليه بقوله: «لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه»، وكون الفرد مقدمة لوجود الكلي لاعينه، المشار اليه بقوله: «وكون الفرد مقدمة».

٢) معطوف على «كون» وهذا اشارة الى الامر الثالث والرابع.

٣) اذ في صورة الانحصار لابسوء الاختيار لابد من سقوط الامر أو النهي.

٤) متعلق بـ «كون».

٥) بيان لقوله: «كما ظهر» وهذا جواب الاستدلال المزبور، وقد ذكر جوابين:

أحدهما: ما أشار اليه بقوله: «مضافا» وهو غير الجواب الذي ظهر مما مر.

وحاصل هذا الجواب: منع الامر الثاني - أعني مقدمية الفرد لوجود الكلي وأن الفرد عين الكلي لامغاير له - وذلك لما ذكره بقوله: «كيف والمقدمية» من أن المقدمية تقتضي تعدد المقدمة وذيها وجوداً، ضرورة تعدد العلة والمعلول وجوداً، ومن المعلوم انتفاء هذا التعدد بين الكلي وفرده، فحديث المقدمية أجنبي عن الفرد.

٦) يعني: كيف يكون الفرد مقدمة والحال أن المقدمية تقتضي الاثنينية بحسب الوجود، وهي مفقودة في الفرد، لانه عين الكلي وجوداً وان كان يغايره مفهوماً.

كما هو واضح أنه[١] انما يجدي لو لم يكن المجمع واحداً ماهية(*) وقد عرفت[٢]

وثانيهما : ما أشار اليه بقوله : « انما يجدي » ، وحاصله : أنه لو سلم مقدمية الفرد لوجود الكلي ، فهي انما تجدي في جواز اجتماع الامر والنهي اذا كان الفرد مقدمة للطبيعتين المأمور بها والمنهي عنها حتى يتعلق به الامر والنهي معاً بلحاظ فرديته لهما ، لكن الامر ليس كذلك ، لان المجمع في مسألة اجتماع الامر والنهي ليس فرداً لماهيتين حتى يتعدد ماهية ، ويصح تعلق الامر والنهي به ، بل هو فرد لماهية واحدة ،كما تقدم في المقدمة الرابعة ، فيمتنع تعلقهما به ، لاستلزامه اجتماع الضدين وهما الامر والنهي .

وبالجملة : ـ فبعد وضوح كون المجمع واحداً ـ يمتنع اجتماع الامر والنهي فيه وان سلمنا مقدمية الفرد الكلي .

١) أي : كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي ، وهو خبر لقوله : « وذلك ».

٢) اي : في المقدمة الرابعة ، حيث انه قد ظهر فيها أن المجمع بحسب

(*) الظاهر أن هذا الجواب لايخلو عن المناقشة، لانه مبني على تسليم المقدمية ، ومغايرة الفرد للكلي ، وعليه فلمدعي جواز الاجتماع أن يقول : ان الفرد لما كان غير الكلي، فلا مانع من حرمة المقدمة وهي الفرد، وسقوط الامر المتعلق بالكلي بايجاد مقدمته المحرمة .

فالاولى في رد الدليل انكار المقدمية كما هو مقتضى الجواب الاول، ودعوى وحدة المجمع ماهية عدول عن المبنى أعني المقدمية.

ثم ان المراد بالماهية في المقام مطلق العناوين الكلية وان لم تكن من العناوين الذاتية، كما يشهد به تمثيلهم بالصلوة والغصب .

بها لا مزيد عليه أنه بحسبها[١] أيضاً واحد.

ثم انه قد استدل (*) على الجواز بأمور:

منها[٢]: أنه لولم يجز اجتماع الامر والنهي لما وقع نظيره.

الماهية واحد كوحدته وجوداً، ومع وحدته كذلك يمتنع تعلق الامر والنهي به حتى على القول بمقدمية الفرد للكلي، لما عرفت آنفاً من استلزامه اجتماع الضدين.

١) اي: بحسب الماهية، وضمير «انه» راجع الى المجمع.

أدلة المجوزين والمناقشة فيها

٢) ملخص هذا الدليل: أن وقوع الشيء أدل دليل على امكانه، لامتناع وقوع ما هو ممتنع ومستحيل، كاجتماع الضدين أو النقيضين، فالبرهان القطعي على الامكان هو الوقوع. ومقتضى المقدمة الاولى من المقدمات التي مهدها المصنف «قده» لاثبات ما اختاره من الامتناع هو التضاد بين الاحكام الخمسة بأسرها، وعدم اختصاصه بالوجوب والحرمة، فحينئذ اذا قام دليل على اجتماع حكمين غير الوجوب والحرمة في واحد مع تعدد الجهة كشف ذلك عن كون تعدد الجهة مجدياً، اذ لولم يكن مجدياً لما جاز الاجتماع، للتضاد المزبور. فرافع التضاد هو تعدد الجهة مطلقاً سواء كان الحكمان المجتمعان هما الوجوب والحرمة أم غيرهما من الوجوب و الكراهة، و الاستحباب و الكراهة. ومن المعلوم قيام الدليل على اجتماع الحكمين، اذ المفروض دلالة الادلة الشرعية على اجتماع الاستحباب والكراهة مع تعدد الجهة، كالعبادات المكروهة، فتلك الادلة تدل على امكان الاجتماع وعدم استحالته.

(*) حق العبارة أن تكون هكذا: «ثم انه قد استدل على الجواز مضافاً الى الوجهين المزبورين بأمور اخر... الخ».

وقد وقع . كما في العبادات المكروهة . كالصلوة في مواضع التهمة[١] وفي الحمام[٢] . والصيام في السفر[٣] . وفي بعض الايام[٤] .

بيان الملازمة[٥] : أنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في امكان اجتماعهما[٦] لما جاز اجتماع حكمين آخرين[٧] في مورد مع تعددها ، لعدم اختصاصهما[٨] من بين الاحكام بما يوجب الامتناع من التضاد[٩]

---

١) التهمة كـ « همزة » ما يتهم عليه ، والمراد بمواضعها الامكنة التي يتهم المصلي فيها على استخفافه بالصلوة ، كالمعاطن والمزابل ، وقد ورد النهي عن الصلوة فيها في جملة من الاخبار . وعطف الحمام عليها من عطف الخاص على العام .

٢) فيجتمع الوجوب والكراهة ان كانت الصلوة المأتي بها في الحمام واجبة ، والاستحباب والكراهة ان كانت الصلوة نافلة .

٣) فان كان الصوم مستحبا يجتمع فيه الندب والكراهة ، وان كان واجباً كالصوم بدل الهدي يجتمع فيه الوجوب والكراهة .

٤) كصوم يوم عاشوراء .

٥) يعني : الملازمة بين المقدم وهو « لو لم يجز اجتماع » والتالي وهو « لما وقع نظيره » .

٦) اي : اجتماع الامر والنهي .

٧) يعني : غير الوجوب والحرمة .

٨) اي : الامر والنهي اللذين أريد بهما الوجوب والحرمة ، وقوله : «لعدم» تعليل لقوله : « لما جاز اجتماع » ، وضمير « تعددها » راجع الى الجهة .

٩) بيان لـ « ما » الموصولة .

بداهة تضادها[١] بأسرها . والتالي[٢] باطل ، لوقوع اجتماع الكراهة والايجاب ، أو الاستحباب في مثل الصلوة في الحمام[٣] . والصيام في السفر ، وفي عاشوراء[٤] ولو في الحضر ، واجتماع[٥] الوجوب

١) اي : تضاد الاحكام بأسرها ، وقوله : « بداهة » تعليل لعدم اختصاص الوجوب والحرمة من بين الاحكام الخمسة بالتضاد، بل الاحكام الخمسة بأسرها متضادة ، ووجه تضادها : أن لكل واحد منها فصلا يباين فصل الاخر، به يمتاز عما عداه من الاحكام،فيكون كل منها نوعاً على حدة، ومن المعلوم تضاد الانواع، فتكون بأسرها متضادة .

وعلى هذا، فاذا كان تعدد الجهة في بعضها مجدياً في الاجتماع كالوجوب والكراهة مثلا لكان مجدياً في بعضها الآخر أيضا كالوجوب والحرمة .

وبالجملة : تعدد الجهة لوكان رافعاً للتضاد بين بعضها لكان رافعاً لـه في بعضها الآخر أيضاً .

٢) وهو:«عدم جواز اجتماع حكمين غير الوجوب والحرمة»باطل، لوقوعه في الشرع .

٣) هذا مثال لوقوع الايجاب والكراهة ان كانت الصلوة المأتي بها واجبة، ولوقوع الاستحباب والكراهة ان كانت الصلوة مستحبة .

٤) فان الصوم في السفر ان كان واجباً ـ كالصوم بدل الهدي ـ كان من اجتماع الوجوب والكراهة. وان كان مستحباً كان من اجتماع الندب والكراهة، وصوم يوم عاشوراء مثال لاجتماع الاستحباب والكراهة أيضاً .

٥) معطوف على « اجتماع الكراهة » وهذا الى قوله : « في مثل الصلوة في المسجد أوالدار » اشارة الى صور أربع :

أو[و] الاستحباب مع الاباحة ، أو الاستحباب[1] في مثل الصلوة في المسجد أو الدار .

والجواب عنه: أما اجمالا(*) ، فبأنه[2] لابد من التصرف والتأويل

احداها : اجتماع الوجوب مع الاباحة ، كالصلوة الواجبة في الدار.

ثانيتها : اجتماع الوجوب مع الاستحباب، كالصلوة الواجبة في المسجد.

ثالثتها : اجتماع الاستحباب مع الاباحة ، كالنافلة في الدار .

رابعتها: اجتماع الاستحباب مع مثله، كالنافلة في المسجد، فان اجتماع فردين من نوع واحد أيضاً ممتنع ، لامتناع اجتماع المثلين كاجتماع الضدين .

وبالجملة: فهذه الامثلة أقوى دليل على جواز اجتماع الحكمين مع اشتراك المانع عن الاجتماع ـ وهو التضاد ـ في جميع الاحكام الخمسة ، ولا وجه لجواز الاجتماع في تلك الامثلة الا تعدد الجهة .

١) معطوف على « الاباحة » ، يعني : اجتماع الوجوب مع الاستحباب، كالصلوة الواجبة في المسجد ، أو اجتماع الاستحباب مع مثله ، كالنافلة في المسجد. فقوله : «في مثل الصلوة في المسجد أو الدار» أشارة الى أمثلة الصور الاربع المتقدمة .

٢) الضمير للشأن . وقد أجاب المصنف (قده) عن الاستدلال المزبور بجوابين هذا أولهما، وحاصله: أنه بعد قيام البرهان على الامتناع للتضاد ووحدة المتعلق لابد من التصرف فيما ظاهره الاجتماع ، بداهة أن الظهور لا يصادم البرهان القطعي العقلي ، لانهما من قبيل النص والظاهر في لزوم رفع اليد عن الظهور بالنص ، وارتكاب التأويل في الظهور، ومعه لا يبقى ظهور في اجتماع الحكمين في الموارد المذكورة، والمفروض أن الاستدلال كان مبنياً على الظهور.

(*) وقد يجاب عنه اجمالا بوجه آخر، وهو : « ان الثابت عندهم صحة

فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع[١] ضرورة[٢] أن الظهور لا يصادم البرهان . مع[٣] (*) أن قضية ظهور

١) يعني : امتناع اجتماع الحكمين .

٢) تعليل لقوله : « لابد من التصرف والتأويل » .

٣) هذا اشارة الى ثاني الجوابين، وحاصله: أن الاستدلال بالموارد المزبورة على امكان الاجتماع ـ بعد تسليم الظهور المذكور وعدم تأويله ـ غير سديد، بداهة أنها ظاهرة في جواز الاجتماع فيها بعنوان واحد، لان متعلق الامر والنهي في تلك الموارد ـ وهو الصلوة أو الصوم مثلا ـ واحد، اذ الصلوة المأمور بها

العبادات المكروهة ، وأما كونها متعلقة للامر والنهي معاً فغير مصرح به في كلام الاصحاب ، فلعل صحتها من جهة واجديتها للملاك، وعدم ما نعية النهي التنزيهي عن مقربيتها من دون أن تكون بالفعل غير مأمور بها » .

وأنت خبير بكفاية الاطلاقات في ثبوت الامر بما تعلق به النهي، كالصلوة في الحمام ومواضع التهمة ، ومعها لا حاجة الى تصريحهم بكونها متعلقة للامر والنهي معاً. بل تعبيرهم بالعبادات المكروهة كالصريح في كون متعلق الكراهة العبادة الفعلية المتعلقة للامر الفعلي .

وأما توجيه الصحة في كلماتهم بأنها لاجل الملاك، ففيه: أن هذا ليس في كلمات القدماء ، وانما هو من الفوائد التي أفادها المتأخرون من الاصوليين . فالاولى في الجواب الاجمالي ما أفاده المصنف (قده) .

(*) هذا اذا لم يتشبث الخصم بموارد تعلق النهي بعنوان آخر يجتمع مع عنوان العبادة، وهو القسم الثالث من الاقسام الثلاثة المذكورة في المتن، والا فلا وجه للاستظهار المزبور ، كما لا يخفى .

تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك[١]، بل بالامتناع مالم يكن بعنوانين وبوجهين، فهو[٢] أيضاً لابد له مـــن التفصي عن اشكال الاجتماع فيها، لا سيمـــا[٣]

هي المنهي عنها في الحمام، ومواضع التهمة وغير ذلك من الامكنة المكروهة، وهذا خارج عن مورد البحث الذي هو اجتماع الحكمين في مورد واحد مع تعدد الجهة، دون وحدتها، فان الخصم أيضاً يلتزم بامتناع اجتماع الحكمين بعنوان واحد. وعلى هذا، فلا يصح الاستدلال بالموارد المذكورة التي ظاهرها امكان الاجتماع مع وحدة الجهة على امكان الاجتماع مع تعدد الجهة.

١) اي: بجواز الاجتماع بعنوان واحد.

٢) يعني: فالخصم القائل بجواز الاجتمـاع مع تعدد العنوان والجهة كالقائل بالامتناع مطلقاً لابد له من التفصي عن اشكال اجتماع الحكمين بعنوان واحد، فعلى كلا القولين لابد من التصرف فيما ظاهره الاجتماع بعنوان واحد.

٣) يعني: أنه لابد على كلا القولين ـ أعني جواز اجتماع الامر والنهي وامتناعه ـ من التفصي عن محذور الاجتماع، خصوصاً على القول بالجواز اذا لم يكن للمأموربه مندوحة، فانه اذا كان له مندوحة ـ اي بدل كالصلوة في الحمام، حيث ان العبد يقدر على ايجادها في المسجد أو الدار ـ أمكن القول بعدم توجه الامر بالصلوة في هذا المورد المكروه أعني الحمام بخصوصه، فلا يلزم الاجتماع. بخلاف ما اذا لم يكن لـه مندوحة كصوم يوم عاشوراء، فان الامر الاستحبابي متوجه اليه يقيناً، لان صوم كل يوم مستحب في نفسه، لابدليته عن غيره، فيلزم الاجتماع قطعاً، فلابد للقائل بالجواز خصوصاً هنا من التفصي عن محذور الاجتماع كالقائل بالامتناع.

اذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها[1]، فلا يبقى له[2] مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه[3] أصلا، كما لا يخفى.

وأما تفصيلا، فقد أجيب عنه (*) بوجوه[4] يوجب ذكرها بما

---

١) كصوم يوم عاشوراء.

٢) اي: المخصم مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع في تلك الموارد على جوازه.

٣) اي: جواز الاجتماع، وضمير «فيها» راجع الى تلك الموارد، وقوله: « على » متعلق بـ « الاستدلال ».

٤) مذكورة في تقريرات شيخنا الاعظم (قده).

(*) يمكن أن يجاب بما قيل: من أن متعلق الامر والنهي متعدد، وليس متحداً كما توهم، اذ الامر قد تعلق بنفس العبادة، والنهي بتخصيص العبادة بخصوصية، فطبيعة الصلوة محبوبة، وتخصصها بخصوصية وقوعها في الامكنة المكروهة مبغوض. وبعبارة أخرى: صغروية العبادات المكروهة لمسألة اجتماع الامر والنهي منوطة بكون الصلوة مأموراً بها، والكون في الحمام مثلا منهياً عنه حتى يجتمعا في الصلوة في الحمام، ويقع التزاحم بينهما. لكنه ليس كذلك، ضرورة عدم تعلق النهي بالكون في الحمام، بل هو انما تعلق بتخصيص الصلوة بخصوصية الكون في الحمام، ولم يتعلق بنفس الصلوة كما توهم، ولذا تصح بلا اشكال في الامكنة المكروهة، لعدم تعلق النهي بها، بل بحده الخاص. ومن المعلوم: أن الخصوصيات المشخصة ليست داخلة في متعلق الامر ـ وهي طبيعة الصلوة ـ ومع تغاير متعلقي الامر والنهي، وعدم تصادقهما على واحد

فيها من النقض والابرام طول الكلام بمالا يسعه المقام ، فالاولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الاشكال ، فيقال وعلى الله الاتكال : ان العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام :

أحدها: ماتعلق به النهي بعنوانه و ذاته ، ولابدل له كصوم يوم عاشوراء[١] ، والنوافل المبتدئة[٢]

---

١) حيث ان صوم غيرها من الايام ليس بدلا عن صومها، بل هو مستحب بنفسه.

العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام ، وأحكامها

٢) النوافل المبتدئة هي غير ذوات الاسباب، كصلوتي الزيارة والاستخارة، والصلوات المستحبة في الايام والليالي المخصوصة ، فالصلوة المبتدئة هي التي لم يرد فيها نص بالخصوص، بل هي بنفسها مستحبة، لكونها خير موضوع.

خارجي لا يقع التزاحم بينهما حتى لا تصح الصلوة في الامكنة المكروهة ، هذا في العبادات التي لها بدل .

وأما ما لا بدل له منها ، فلابد فيها من التصرف في ظاهر أحد الخطابين دفعاً لمحذور طلب المحال، كحمل الامر على الاقتضائي، أو حمل النهي على الارشاد الى الاتيان بمطلوب آخر خال عن تلك الحزازة، وحينئذ تصح الصلوة بمناط الطلب ، لا بنفسه ، نظير المزاحمة بالاهم بناء على بطلان الترتب .

وعليه، فصوم يوم عاشوراء كصوم سائر الايام في الاشتمال على مناط الطلب، ومع ذلك يحكم بكراهته، بمعنى: أن تركه ملازم لعنوان آخر أرجح من الفعل، فالنهي عنه ارشاد الى مطلوبية ذلك العنوان ، أو الى مطلوبية ماهو أهم من الصوم كالاقبال على اقامة العزاء أو الزيارة .

في بعض الاوقات[١].

ثانيها : ما تعلق به النهي كذلك[٢]، ويكون له البدل كالنهي عن الصلوة في الحمام.

ثالثها : ما تعلق النهي به لا بذاته[٣]، بل بما هو مجامع معه[٤] وجوداً، أو ملازم[٥] له خارجاً، كالصلوة في مواضع التهمة بناء[٦]

---

١) كما بين صلوة الصبح وطلوع الشمس، وبين صلوة العصر وغروب الشمس، وعند طلوع الشمس حتى تنبسط، وقبيل الغروب.

٢) يعني : بعنوانه وذاته مع وجود بدل له، كالنهي عن الصلوة في الحمام، فان النهي قد تعلق بنفس عنوان الصلوة - كالقسم الاول - مع وجود بدل له كالصلوة في غير الحمام، بخلاف القسم الاول الذي لا بدل له.

٣) كما في القسمين الاولين.

٤) اي : مع العبادة، وتذكير الضمير باعتبار « ما » الموصولة في قوله : « ما تعلق به النهي »، وحاصله : أن النهي لم يتعلق بذات العبادة، بل تعلق بما يغايرها مفهوماً، ويتحد معها وجوداً، كالنهي عن الصلوة في مواضع التهمة بناء على تعلقه بالكون فيها، واتحاده مع الصلوة بناء على أن الاكوان كالافعال داخلة في حقيقة الصلوة. وأما بناء على خروجها عن حقيقتها، فالنهي حينئذ متعلق بالكون الخارج عن حقيقتها الملازم لها خارجاً، فالصلوة في مواضع التهمة يمكن أن تكون مثالا للنهي عما هو متحد مع الصلوة، و منطبق عليها، ويمكن أن تكون مثالا للنهي عما هو خارج عنها ملازم لها خارجاً.

٥) معطوف على « مجامع ».

٦) غرضه: أن مثالية الصلوة في مواضع التهمة للنهي عن الكون المتحد

على كون النهي عنها لاجل اتحادها[١] مع الكون في مواضعها .

أما القسم الاول ، فالنهي تنزيهاً عنه[٢] بعد الاجماع على أنه[٣] يقع صحيحاً ، ومع ذلك[٤] يكون تركه أرجح ، كما يظهر[٥] من مداومة الائمة عليهم السلام على الترك (*)

مع الصلوة مبنية على دخول الاكوان في ماهية الصلوة، اذ على فرض خروجها عن حقيقتها تندرج الصلوة في مواضع التهمة في النهي عما يلازم الصلوة خارجاً، لكون الاكوان حينئذ مقدمة لافعال الصلوة ، كما تقدم آنفاً.

١) هذا الضمير وضمير « عنها » راجعان الى الصلوة ، وضمير «مواضعها» الى التهمة .

٢) اي : القسم الاول ، وهو : تعلق النهي بذات العبادة مع عدم بدل لها كصوم يوم عاشوراء ، والنوافل المبتدئة .

٣) اي : القسم الاول ، وغرضه: أن الاجماع على الصحة قرينة على كون النهي تنزيهياً ، لوضوح عدم اجتماع صحة العبادة مع النهي التحريمي عنها.

٤) يعني : ومع صحة العبادة اجماعاً يكون تركها أرجح .

٥) هذا دليل أرجحية الترك من الفعل، تقريبه: أنه لو لم يكن الترك أرجح لم يداوم الائمة الاطهار عليهم الصلوة والسلام عليه ، ولم يأمروا الشيعة به ، فالمداومة والامر يكشفان عن أرجحية الترك من الفعل .

(*) لا يخفى أن التشبث بنفس النهي لاثبات أرجحية الترك من الفعل أولى من التمسك بمداومتهم عليهم السلام على الترك ، لاحتمال الاجمال فيه وان كان بعيداً، نعم أمرهم عليهم السلام بالترك خال عن هذا الاحتمال .

اما(١) لاجل انطباق عنوان (*)

---

١) هذا خبر لقوله (قده): « فالنهي تنزيهاً » وشروع في الجواب عن القسم الاول من العبادات المكروهة ، وقد أجاب عنه بوجهين هذا أولهما .

وحاصله: أنه يمكن أن يكون النهي فيها الموجب لمرجوحية فعلها لاجل انطباق عنوان راجح على الترك أوجب أرجحية الترك من الفعل الذي يكون ذا مصلحة أيضاً ، فيكون كل من الفعل والترك ذا مصلحة ، ولذا لو أتى بالفعل وقع صحيحاً، غايته أن مصلحة الترك أكثر من مصلحة الفعل، ولوجود المصلحة فيهما يكون الترك في الحقيقة مأموراً به كالفعل ، فيصير الفعل والترك من قبيل المستحبين المتزاحمين، ويجري عليهما حكم التزاحم من التخيير مع تساويهما في الملاك ، و التعيين مع أهمية أحدهما . ففي مثل صوم يوم عاشوراء يكون أرجحية تركه من فعله لاجل انطباق عنوان راجح عليه، كمخالفة بني أمية عليهم اللعنة ، حيث ان مخالفتهم لعنهم الله تعالى أهم في نظر الشارع من مصلحة الصوم ، ولذا صار الترك أرجح من الفعل ، كما هو الشأن في سائر موارد التزاحم ، فان الاهم يقدم على المهم مع بقاء مصلحة المهم بحالها ، ولذا لو صام صح بناء على كفاية الملاك في صحة العبادة . وعلى هذا ، فالحكم الفعلي في القسم الاول من العبادات المكروهة هو الكراهة ، فلم يجتمع فيها أمر ونهي حتى يقال بجواز الاجتماع، وتكون العبادات المكروهة برهاناً عليه.

(*) ان أريد به عنوان عدمي كمخالفة أعداء الدين ، فلا بأس به . وان أريد به عنوان وجودي ، ففيه: أنه لا يعقل انطباق عنوان وجودي على عدمي واتحاده معه ، اذ لا يعقل صدق الموجود على المعدوم وتقومه به .

ذي مصلحة[١] على الترك[٢] فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض وان كان مصلحة الترك أكثر[٣]، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين . فيحكم بالتخيير[٤] بينهما لو لم يكن أهم [أهمية] في البين[٥]، والا فيتعين الاهم وان كان الاخر يقع صحيحاً ، حيث انه[٦] كان راجحاً وموافقاً للغرض[٧]. كما هو[٨] الحال في سائر المستحبات

---

١) كمخالفة بني أمية لعنهم الله تعالى المنطبقة على ترك صوم يوم عاشوراء.

٢) فمصلحة الترك تكون بالعرض، لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة عليه، لا لمصلحة في ذاته .

٣) ولذا صار أرجح من الفعل .

٤) يعني: بعد ثبوت المصلحة في كل من الفعل والترك يكونان كالمستحبين المتزاحمين ، اذ النهي عن العبادة يكون في الحقيقة أمراً بالترك ، فهنا أمران تعلق أحدهما بالصلوة ، والآخر بعنوان متحد مع تركها في وقت خاص .

٥) هذا حكم باب التزاحم ، وحيث ان المفروض أهمية الترك ، فيتعين .

٦) اي : الآخر المراد به الفعل . وهذا تعليل لوقوع المزاحم المهم ـ وهو الفعل ـ صحيحاً، وحاصل وجه صحته : موافقته للغرض، وهو المصلحة.

٧) وهو المصلحة التي زوحمت بمصلحة أرجح منها وهي مصلحة الترك.

٨) اي : وقوع الآخر صحيحاً جار في سائر المستحبات المتزاحمات ، فاذا أتى بالمستحب المهم وترك المستحب الاهم وقع صحيحاً، لاشتماله على المصلحة .

المتزاحمات (*)، بل الواجبات(٥). وأرجحية (×) الترك(٦) من الفعل

١) يعني: اذا أتى بالواجب المهم وترك الاهم كان صحيحاً، لاجل ما فيه من المصلحة.

٢) اشارة الى توهم، وهو: أنه قد يقال بالفرق بين المقام الذي يكون

(*) لكن فرق واضح بين المقام أعني: كون الترك ذا مصلحة، اما لانطباق عنوان وجودي راجح عليه بناء على امكانه، وتعقل مصداقية العدم للوجود، واما لجهة أخرى، وبين المستحبات المتزاحمات التي هي أضداد وجودية ذوات مصالح، وذلك لان مصلحة الترك في الاول مع غلبتها تؤثر في مبغوضية الفعل، ومحبوبية تركه المستلزمة لعدم صلاحية الفعل للمقربية. بخلاف الثاني، ضرورة أن اشتمال الضد الوجودي على مصلحة مؤثرة في طلب فعله لا يؤثر في مبغوضية ضده، فلو تركه وأتى بضده الواجد لملاك الاستحباب، فقد فعل ما هو المقرب اليه سبحانه وتعالى، هذا.

مضافاً الى: أن مقايسة المقام بالمستحبات المتزاحمة مبنية على كون مفاد النهي طلب الترك حتى يتزاحم الطلبان، وقد مر في أول مباحث النهي فساده، وأن مفاد النهي ليس الا الزجر عن متعلقه، وأنه لا طلب في النهي أصلا.

والى: أن ظاهر النصوص كون النوافل المبتدئة في الاوقات المخصوصة، وصوم يوم عاشوراء مما فيه حزازة ومنقصة، لا أنها محبوبة وذوات مصلحة واستحباب وترك كل منها مستحب أيضاً حتى يكون كل من صوم يوم عاشوراء، وتركه مستحباً شرعياً.

(×) ربما يقال: ان أرجحية الترك وان لم توجب منقصة وحزازة في الفعل أصلا، الا أنه يوجب المنع منه فعلا والبعث الى الترك قطعاً، كما لا يخفى،

لا توجب[١]

الفعل فيه مرجوحاً والترك راجحاً ، وبين المستحبات المتزاحمة .

وملخص الفرق: أن المستحبات المتزاحمة يكون فعل كل واحد منها أرجح من تركه ، فيصح التقرب بفعله بلا اشكال . بخلاف ما نحن فيه ، اذ في صورة تساوي مصلحتي الفعل والترك يشكل التقرب بأحدهما، فضلا عما اذا كانت احدى المصلحتين أقوى من الاخرى كما هو المفروض، حيث ان مصلحة الترك أقوى من مصلحة الفعل ، ومع هذه الاقوائية الموجبة لمرجوحية الفعل كيف يمكن التقرب به ، بل المقرب حينئذ هو الترك فقط .

١) خبر «وأرجحية» ودفع للتوهم المزبور، ببيان : أن المانع عن التقرب هو مرجوحية الفعل لمفسدة ومنقصة في نفسه ، دون مرجوحيته لاجل اهتمام الشارع بمصلحة الترك زائداً على مصلحة الفعل الموافقة للغرض، فانه ليس مانعاً عن التقرب به مع اشتماله على مصلحة في نفسه .

ولذا كان ضد الواجب ـ بناء على كونه مقدمة له ـ حراماً، ويفسد لو كان عبادة، مع أنه لا حزازة في فعله، وانما كان النهي عنه وطلب تركه لما فيه من المقدمية له، وهو على ما هو عليه من المصلحة ، فالمنع عنه لذلك كاف في فساده لو كان عبادة .

قلت : يمكن أن يقال : ان النهي التحريمي لذلك وان كان كافياً في ذلك بلا اشكال ، الا أن التنزيهي غير كاف، الا اذا كان عن حزازة فيه، وذلك لبداهة عدم قابلية الفعل المتقرب منه تعالى مع المنع عنه وعدم ترخيصه في ارتكابه، بخلاف التنزيهي عنه اذا كان لا لحزازة فيه، بل لما في الترك من المصلحة الراجحة، حيث انه معه مرخص فيه، وهو على ما هو عليه من الرجحان والمحبوبية له تعالى ، ولذلك لم تفسد العبادة اذا كانت ضد المستحبة أهم اتفاقاً ، فتأمل .

حزازة ومنقصة فيه أصلا . كما يوجبها[١] مـا اذا كان فيـه مفسدة غالبة على مصلحته[٢] ، ولذا[٣] لا يقع صحيحاً على الامتناع[٤] فـان الحزازة والمنقصة فيـه مانعة عن صلاحية التقرب بـه[٥] . بخلاف المقام[٦] ، فانه[٧] على ما هو عليه من الرجحان ، وموافقة[٨] الغرض ،

١) اي: يوجب المنقصة، وضمير «فيه» راجع الى الفعل. و«ما» الموصولة فاعل « يوجب »، يعني: كما يوجب المنقصة الفعل الذي يكون فيه مفسدة غالبة على مصلحته، وغرضه: أن مرجوحية الفعل هنا - لاهمية مصلحة الترك - ليست كمرجوحيته لمفسدة في نفسه ، فان المانع عن التقرب هو الثاني دون الاول.

٢) اي : مصلحة الفعل، فان هذه المصلحة المغلوبة بالمفسدة فيه لا تصلح للمقربية .

٣) اي : ولكون المفسدة الغالبة على مصلحة الفعل مانعة عن التقرب به.

٤) اي : بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي وتغليب جانب النهي .

٥) هذا الضمير وضمير « فيه » راجعان الى الفعل .

٦) وهو كون كل من الفعل والترك ذا مصلحة .

٧) يعني : فان الفعل ، وقوله : « على ما هو عليه » خبر « فانه » .

غرضه : أن الفعل فيما نحن فيه لا يصير مرجوحاً بسبب أرجحية الترك منه، بل هو على ماهو عليه من الرجحان الموجب لصحة التقرب به ، كالفعل الذي لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازة في نفس الفعل ، فأرجحية الترك لم تؤثر الا في صيرورة الحكم الفعلي تابعاً لها.

٨) معطوف على « الرجحان » .

كما اذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازة فيه أصلا .

واما[١] لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك[٢] من دون انطباقه عليه فيكون كما اذا انطبق عليه[٣]

---

١) معطوف على « اما » في قوله : « اما لاجل انطباق » وعدل له. وهذا ثاني الوجهين اللذين أجاب بهما المصنف (قده) عن اشكال القسم الاول من العبادات المكروهة .

وتوضيحه: أن أرجحية الترك يمكن أن تكون لاجل ملازمته لعنوان ملازم معه ، لا منطبق عليه ، كملازمة ترك صوم يوم عاشوراء لحال البكاء والجزع على مولانا المظلوم صلوات الله عليه. وكملازمة ترك صوم يوم عرفة للنشاط في الدعاء، والمفروض أن مصلحة البكاء في يوم عاشوراء والدعاء في يوم عرفة أرجح من مصلحة صومهما . فالنهي عن صومهما يكون لملازمة تركه لهذين العنوانين أو غيرهما .

والفرق بين هذا الوجه وسابقه: أن الترك على الوجه الاول يكون متعلق البعث حقيقة، لانطباق العنوان الراجح عليه واتحاده معه . بخلاف هذا الوجه الثاني، حيث ان الترك بناء عليه لا يكون متعلق الطلب حقيقة ، لعدم انطباق العنوان الملازم الذي تكون المصلحة قائمة به عليه ، فاسناد الطلب الى الترك حينئذ يكون بالعرض والمجاز، نظير اسناد الانبات الى الربيع، والجريان الى النهر والميزاب ، والحركة الى جالس السفينة ،كما لا يخفى .

٢) أي : ذي مصلحة من دون انطباق ذلك العنوان على الترك .

٣) أي : الترك ، وضمير « انطباقه » راجع الى العنوان ، وضمير « عليه » راجع الى الترك ، وضمير « فيكون » المستتر فيه راجع الى الترك أيضاً ،

من غير تفاوت(١) الا في أن الطلب المتعلق به حينئذ(٢) ليس بحقيقي ، بل بالعرض والمجاز ، فانما يكون(٣) في الحقيقة متعلقاً بما يلازمه من العنوان . بخلاف صورة الانطباق ، لتعلقه به(٤) حقيقة ، كما في سائر المكروهات(٥) من غير فرق(٦) ، الا أن منشأه فيها(٧)

يعني: فيكون الترك على هذا الوجه الثاني كالترك على الوجه الاول، وهو انطباق العنوان عليه .

١) هذا اشارة الى الفرق بين الوجهين، وقد بيناه بقولنا: « والفرق بين هذا الوجه ... الخ » .

٢) اي: حين ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة ، وضمير « به » راجع الى الترك .

٣) أي : الطلب .

٤) أي : لتعلق الطلب بالترك حقيقة ، وكـونه حقيقياً انما هـو لانطباق العنوان عليه .

٥) غرضه: تنظير صورة انطبان العنوان على الترك ـ في كون الطلب المتعلق بالترك حقيقياً ـ بالمكروهات المصطلحة، فكما أن النهي فيها يتعلق بها حقيقة، فكذلك في صورة انطباق عنوان على الترك .

٦) يعني: من غير فرق بينهما من حيث كون النهي في كليهما على نحـو الحقيقة .

٧) يعني: الا أن الفرق بينهما انما هو في منشأ تعلق الطلب، فانه في المكروهات المصطلحة منقصة في نفس الفعل أوجبت تشريع الحكم بالكراهة ، وفي الترك

حزازة ومنقصة في نفس الفعل ، وفيه[١] رجحان في الترك من دون حزازة في الفعل أصلا . غاية الامر كون الترك أرجح[٢]. نعم[٣] يمكن أن يحمل النهي في كلا القسمين[٤] على الارشاد الى الترك الذي هو أرجح من الفعل . أوملازم[٥] لما هو الارجح . وأكثر ثواباً

رجحان الترك الناشيء من انطباق عنوان راجح عليه من دون حزازة في نفس الفعل ،كما هو شأن المكروه المصطلح.

١) أي: في القسم الاول من العبادات،وهو :انطباق عنوان راجح على الترك.

٢) لاجل انطباق عنوان راجح على الترك،لالاجل منقصة في نفس الفعل، كما هو كذلك في المكروهات المصطلحة .

٣) هذا استدراك على الفرق المزبور بين كون النهي بلحاظ العنوان المنطبق على الترك، وبين كونه بلحاظ العنوان الملازم له، حيث انه يكون النهي في الاول حقيقياً ، وفي الثاني مجازياً .

وحاصل الاستدراك : أن النهي يمكن أن يكون حقيقياً في كلا القسمين بأن يحمل على الارشاد الى كون الترك من مصاديق عنوان ذي مصلحة منطبق عليه، أو ملازم له، ومن المعلوم عدم منافاة بين النهي الارشادي والامر المولوي، وعدم اندراجهما في مسألة اجتماع الامر والنهي .

وبالجملة: فان كان النهي مولوياً في العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له كان حقيقياً في الاول ومجازياً في الثاني ، وان كان ارشادياً كان حقيقياً في كلا القسمين .

٤) اي : العنوان المنطبق المتحد مع الترك ، والعنوان الملازم له .

٥) معطوف على « أرجح » والمعطوف عليه اشارة الى العنوان المتحد مع الترك ، والمعطوف اشارة الى العنوان الملازم .

لذلك[١]، وعليه[٢] يكون النهي على نحو الحقيقة، لا بالعرض والمجاز فلا تغفل.

وأما القسم الثاني[٣] فالنهي فيه يمكن أن يكون لاجل ما ذكر في القسم الاول طابق النعل بالنعل[٤]،

---

١) يعني: لارجحية الترك من الفعل.

٢) يعني: وبناء على امكان حمل النهي على الارشاد في كلا القسمين يكون على نحو الحقيقة فيهما معاً.

٣) وهو ما تعلق النهي بذات العبادة وعنوانها، وكان لها بدل، وحاصل ما أفاده فيه يرجع الى وجهين:

أحدهما: ما تقدم في القسم الاول من أقسام العبادات المكروهة من كون النهي متعلقاً بعنوان ذي مصلحة ينطبق على الترك، أو متعلقاً بعنوان ملازم للترك، ومن كون النهي ارشاداً الى العنوان المنطبق على الترك، أو الملازم له على التفصيل المتقدم. فالنهي عن الصلوة في الحمام يكون لاجل عنوان ينطبق عليها كالاستخفاف بها، أو يلازمها كاغتشاش الحواس، وعدم حضور القلب المنافي للاقبال. هذا بناء على كون النهي مولوياً، ويمكن أن يكون ارشادياً كما مر.

٤) هذا اشارة الى ما ذكرناه من الوجه الاول.

ثانيهما: أن النهي عن الصلوة في الحمام مثلا يمكن أن يكون ارشاداً الى منقصة حاصلة في الطبيعة المأمور بها لاجل تشخصها بمشخص غير ملائم لها، اذ للطبيعة بنفسها مع الغض عن المشخصات الملائمة وغيرها مقدار من المصلحة، وبتشخصها بمشخص غير ملائم تنقص المصلحة كالصلوة في الحمام التي لاتناسب معراجيتها، وبمشخص ملائم لها تزيد المصلحة كالصلوة في الامكنة الشريفة، وبمشخص

كما[١] يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها لاجل تشخصها في هذا القسم[٢] بمشخص غير ملائم لها ، كما في الصلوة في الحمام ، فان[٣]

لايؤالفها ولايخالفها كالصلوة في الدار وغيرهامن الامكنة المباحة تبقىٰ مصلحة الطبيعة بحالها، ولا تزيد ولاتنقص،فالمشخصات ثلاثة، والنهي المتعلق بالطبيعة المتشخصة بمشخص غير ملائم لها يكون ارشاداً الى المنقصة الحاصلة من تشخص الطبيعة به .

وعلى هذا، فلايكون النهي مولوياً حتى يقال باجتماع الكراهة والوجوب أو الاستحباب .

١) هذا اشارة الى الوجه الثاني الذي بيناه بقولنا : « ثانيهما ان النهي عن الصلوة ... الخ » .

٢) وهو ما تعلق النهي بذات العبادة، وكان لها بدل، وضمير « تشخصها» راجع الى الطبيعة ، وكذا ضمير « لها » في قوله : « غير ملائم لها » .

٣) تعليل لنقصان المصلحة بسبب تشخص وقوع الطبيعة بمشخص غير ملائم لها ، وحاصل التعليل : أن الطبيعة بتشخصها بالمشخص غير الملائم تسقط عن قابليتها للمعراجية ، كوقوعها في الحمام وان لم يكن نفس الكون فيه ذا حزازة ومنقصة ، بل ربما كان راجحاً ، كالدخول فيه للغسل والتنظيف ، أوالكون فيه للتعرق مع الحاجة اليه أو غيرذلك. بخلاف الصلوة في مواضع التهمة ، فان في نفس الكون فيها حزازة وكراهة . كما أنه قد تحصل للصلوة لتخصصها بخصوصية شديدة الملائمة لها مزية، كالصلوة في المسجد والمشاهد المشرفة ، فتكثر بها المصلحة .

تشخصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها(١) معراجاً وان لم [ان لم] يكن نفس الكون في الحمام [في الصلوة] بمكروه. ولا حزازة فيه أصلا، بل كان راجحاً، كما لا يخفى. وربما يحصل لها(٢) لاجل تخصصها بخصوصية شديدة الملائمة معها مزية فيها(٣) كما في الصلوة في المسجد والامكنة الشريفة، وذلك(٤) لان الطبيعة المأمور بها في حد نفسها اذا كان(*) [كانت] مع تشخص لا يكون له شدة الملائمة. ولا عدم

١) اي: كون الصلوة معراجاً، وضميرا «تشخصها، وقوعها» راجعان الى الصلوة، وضمير «فيه» راجع الى الحمام.

٢) اي: للطبيعة المأمور بها. وهذا اشارة الى دفع اشكال اجتماع الوجوب والاستحباب في العبادات المستحبة.

٣) اي: في الطبيعة، وضميرا «تخصصها، معها» راجعان الى الماهية.

٤) تقريب لوجه زيادة المصلحة ونقصانها، وبيان لما يقاس اليه زيادة المصلحة ونقصانها، أما الزيادة والنقيصة فمنشؤهما اختلاف المشخصات في الملائمة وعدمها. وأما المقيس عليه، فهي مصلحة الطبيعة المتشخصة بما لا يلائمها ولا ينافرها.

(*) العبارة لاتخلو عن الاضطراب من غير فرق بين اقتران «كان» بالتاء كما في بعض النسخ وعدمه كما في أكثرها، اذ على الاول يلزم خلو الجزاء عن الفاء مع كونه من موارد لزوم اقترانه به، اذ مع وجود التاء يكون اسم كان ضميراً مستتراً فيه راجعاً الى الطبيعة، وقوله: «مع تشخص» خبره، وجملة «لها مقدار» جواب «اذا» ومن المعلوم لزوم اقتران الجزاء - اذا كان جملة اسمية - بالفاء، كما قال ابن مالك في الخلاصة:

الملائمة لها[١] مقدار من المصلحة والمزية ، كالصلوة في الدار مثلا وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها[٢] [بشخصه] بماله شدة الملائمة وتنقص فيما اذا لم [فيما لم] تكن له ملائمة ، ولذلك[٣] ينقص ثوابها

---

١) اي : للطبيعة ، وقوله : « لها » خبر «كان » ، و«مقدار » اسمه .

٢) اي: تشخص الطبيعة بمشخص له شدة الملائمة ، كالصلوة في المسجد.

٣) يعني : ولاجل زيادة المصلحة ونقصانها بالمشخص الملائم والمنافر ينقص ثوابها تارة ويزيد أخرى .

واقرن بفا حتماً جواباً لو جعل شرطاً لان أو غيرها لم ينجعل

وعلى الثاني، يلزم خلو الشرط عن الجزاء، لان قوله : « لها مقدار » اسم «كان » وخبرها ، فكأنه قيل : « اذا كان لها مقدار من المصلحة مع تشخص » وليس حينئذ في العبارة ما يصلح لان يكون جواب الشرط .

وبالجملة: فيلزم أحد المحذورين : اما خلو الجزاء عن الفاء ، واما خلو الشرط عن الجزاء . هذا كله بناء على جعل « اذا » شرطاً .

ويمكن أن تكون ظرفاً غير مفتقر الى الجواب ، فلا يلزم محذور خلو الشرط عن الجزاء ، وعلى هذا التقدير يكون « لها مقدار » خبراً لـ « أن » فكأنه قيل : « لان الطبيعة المأمور بها ـ زمان تشخصها بمشخص غير ملائم ولا منافر ـ لها مقدار من المصلحة » فاسم «كانت» حينئذ ضمير راجع الى الطبيعة، وخبرها «مع تشخص» ولو لم يكن الضمير اسم «كان» لم يبق في العبارة ما يصلح لان يكون اسماً لها .

ومن هنا يظهر : أن احتمال ظرفية « اذا » لا يتأتى مع خلو «كان » عن التاء ، لما عرفت من استلزام ذلك خلوها عن الاسم ، فتأمل في العبارة حقه .

تارة ويزيد أخرى (*)، ويكون النهي فيه[1] لحدوث نقصان في مزيتها فيه ارشاداً الى مالا نقصان فيه (**) من سائر الافـراد ، ويكون[2] أكثر ثواباً منه.

وليكن[3] [ولعل] هذا مراد من قال: ان الكراهة في العبادة بمعنى

---

١) هذا الضمير وضمير « فيه » راجعان الى « مـا » الموصول ، وضميـر « مزيتها » راجع الى الطبيعة .

والمراد بالموصول في قوله: « فيما اذا لم تكن له ملائمة » المشخص غير الملائم، وقوله : « لحدوث نقصان ... الخ » جملة معترضة بين اسم «يكون» وهو « النهي » وبين خبرها وهو « ارشاداً » .

٢) معطوف على«مالانقصان» يعني : ويكون النهي ارشاداً الى مالا نقصان فيه ، والى ما يكون أكثر ثواباً من الفرد المتشخص بالمشخص غير الملائم.

٣) يعني : وليكن نقصان الطبيعة من حيث المزية الناشيء من تشخصها بمشخص غير ملائم للطبيعة مراد من قال : بأن معنى الكراهة في العبادة كونها أقل ثواباً ، فما يضاف اليه الاقلية والاكثرية هـو الثواب المترتب على نفس الطبيعة مع الغض عن مشخصاتها الملائمة أو المنافرة، فلو فرض أن لطبيعة الصلوة حصة من المصلحة وأتى بها المكلف مشخصة بما لا يلائمها كاتيانها فـي مكان مكروه كالحمام ، فينقص من الحصة مقدار ، فالاقلية تضاف الى الحصة .

(*) الحق عدم تبعية الثواب والعقاب لمراتب المصلحة والمفسدة ، بل هما تابعان لمراتب الانقياد والتجري .

(**) بل النهي في الشخص غير الملائم ارشاد الى الفرد الناقص ليؤتى بالطبيعة في الافراد التي لانقصان فيها، وليس ارشاداً الى غير متعلقه . نعم لازم ذلك البعث الى ما لا نقصان فيه من الافراد .

أنهاتكون أقل ثواباً. ولا يرد عليه[١] بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثواباً من الاخرى بالكراهة. ولزوم[٢] اتصاف مـا لا مزية فيه ولا منقصة بالاستحباب. لانه[٣] أكثر ثواباً مما فيه المنقصة، لما[٤]

١) الراد صاحب الفصول «قده»، وحاصل رده: أن الكراهة بمعنى أقلية الثواب تستلزم أمرين لايمكن الالتزام بهما.

أحدهما: ماأشار اليه المصنف (قده) بقوله: «بلزوم اتصاف العبادة ...الخ» وحاصلـه: لزوم اتصاف كل عبادة تكون أقل ثواباً مـن أخرى بالكراهة، مثـلا اذا كان ثواب الصلوة أكثر مـن ثواب الصوم لزم أن يكون الصـوم مكروهاً. وكذا الحال بالنسبة الى أفراد طبيعة واحدة مع تشخصها بمشخصات مختلفة من حيث الملائمة وعدمها، فتكره الصلوة في السوق بالاضافة الى صلوة القبيلة، وهكذا.

ثانيهما: ماأشار اليه بقوله «ولزوم اتصاف ما لامزية فيه» وحاصله: أن تفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب يستلزم استحباب العبادة المكتنفة بما لايلائمها ولا ينافرها، كالصلوة في الدار بالاضافة الى الصلوة في الحمام، ونحوه من المشخصات المنافرة للطبيعة، لكون الصلوة في الدار أكثر ثواباً من الصلوة في الحمام.

٢) معطوف على «لزوم»، وهذا اشارة الى الامر الثاني الذي أوضحناه بقولنا: «وحاصله ان تفسير الكراهة ... الخ».

٣) اي: لان مـا لا مزية ولا منقصة فيه أكثر ثواباً مـن الفرد المتشخص بما فيه المنقصة.

٤) تعليل لقوله: «ولا يرد عليه» وقد عرفت توضيحه عند شرح كلام المصنف: «وذلك لان الطبيعة المأمور بها في حد نفسها ... الخ» وملخصه: أن أكثرية الثواب وأقليته انما تضافان الـى نفس الطبيعة المتشخصة بمشخص

عرفت من أن المراد من كونـه أقل ثواباً انما هو بقياسه الى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ، ولا منقصة من المشخصات، وكذا كونه أكثر ثواباً[1].

لا يوجب مزية ولا منقصة ، فاذا كان لنفس الطبيعة من حيث هي مقدار حصة من المصلحة، واختلاف المشخصات في الملائمة وعدمها يوجب زيادة الثواب وقلتها ،كما أن الفرد المكروه خصوص العبادة التي يكون ثوابها ـ لاحتفافها بما لايلائمها ـ أقل من ثواب الفرد المتشخص بما لايلائمه ولاينافره، كالصلوة في الدار ونحوها من الامكنة المباحة، فلا يتصف غير هذا الفرد من أفراد الطبيعة بالكراهة ،كما لا تتصف الصلوة في الدار ونحوها من الامكنة المباحة ـ التي لا توجب زيادة و لا نقصاناً في مصلحة الطبيعة ـ بالاستحباب بالاضافة الى الصلوة الواقعة في مكان مكروه كالحمام، لاكثرية ثواب الصلوة في الدار من ثواب الصلوة في الحمام .

١) هذا ناظر الى رد اللازم الثاني الذي أشار اليه المصنف بقوله: « ولزوم اتصاف ما لامزية فيه ولا منقصة بالاستحباب لانه اكثر ثوابا ... الخ » .

وقد عرفت تقريب الرد: بأن الاكثرية تلاحظ بالقياس الى نفس الطبيعة مع الغض عن تشخصها بالمشخص الملائم أو المنافر . وعليه، فلا يصح أن يقال: ان الصلوة في المكان المباح كالدار مستحبة بالاضافة الى الصلوة في الحمام، لان الاكثرية كما عرفت تضاف الى مصلحة نفس الطبيعة، ومن المعلوم أن مصلحة الصلوة في المكان المباح ليست بأكثر من مصلحة نفس الطبيعة حتى تتصف بالاستحباب.

وبالجملة : المقيس عليه في الاقلية والاكثرية هو خصوص الفرد الـذي لا يحدث بسبب تشخصـه مزية ولا منقصة ، لا طبيعة أخرى ،كمـا في الايراد الاول ، ولا مطلق الافراد من نفس تلك الطبيعة كما هو مبنى الايراد الثاني ، حيث انه جعل المقيس عليه هو الفرد الذي يحدث بسبب تشخصه منقصة، ولذا

ولا يخفى أن النهى فى هذا القسم[١] لا يصح الا للارشاد[٢]، بخلاف القسم الاول، فانه يكون فيه مولوياً وان كان حمله على الارشاد[٣] بمكان من الامكان.

توهم أن الصلوة في المكان المباح بالنسبة الى الصلوة في الحمام مستحبة. لكن قد عرفت أنه ليس هو المقيس عليه.

١) اي القسم الثاني، وهو: كون النهي متعلقاً بذات العبادة وعنوانها مع وجود البدل لها.

٢) الى فرد آخر يكون بدلا عن الفرد المنهي عنه، اذ المفروض وجود البدل للفرد المنهي عنه.

ثم ان الحمل على الارشاد يختص بالتوجيه المختص به، وهو كون النهي لاجل حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها، دون التوجيه المشترك بينه وبين القسم الاول من كون متعلق النهي عنواناً ذا مصلحة منطبقاً على العبادة ومتحداً معها، أوملازماً لها.

ووجه عدم صحة حمل النهي في هذا القسم الثاني على غير الارشاد هو: أن النهي المولوي ولو تنزيهياً منوط بثبوت مفسدة في متعلقه، أو مصلحة في نقيضه مزاحمة لمصلحته، وهو مفقود في المقام، لوضوح وجود المصلحة في متعلقه، وعدم مصلحة في نقيضه. بخلاف القسم الاول، لوجود المصلحة في متعلقه وفي تركه، ولذا صار أرجح من فعله، فلابد من كون النهي في هذا القسم الثاني ارشاداً الى منقصة حاصلة في الطبيعة بواسطة تشخصها بغير الملائم ككون الصلوة في الحمام.

٣) الى الترك الذي هو أرجح من الفعل، لا الارشاد الى فعل آخر من تلك الطبيعة، اذ المفروض كونه مما لا بدل له كصوم يوم عاشوراء.

وأما القسم الثالث[١]، فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذلك العنوان أو الملازمة[٢] له بالعرض والمجاز[٣] وكان المنهي عنه به حقيقة ذاك العنوان[٤]، ويمكن أن يكون على الحقيقة ارشاداً الى غيرها[٥] من سائر الافراد مما (*) لا يكون متحداً معه ،

---

١) وهو ما تعلق به النهي لابذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أوملازم له خارجاً .

٢) معطوف على « المتحدة » .

٣) خبر « يكون »، وتوضيح ما أفاده في الجواب عن القسم الثالث : أنه يمكن أن يكون النهي فيه مولوياً وأن يكون ارشادياً . وعلى الاول لا يسند النهي الى العبادة حقيقة ، بل عرضاً ، اذ المنهي عنه هو ذلك العنوان المتحد مع العبادة أو الملازم لها ، فالمنهي عنه حقيقة هو ذلك العنوان ، لا العبادة ، واسناد النهي اليها اسناد الى غير ما هو له ، فيكون مجازاً .

٤) خبر قوله: «وكان» و« حقيقة » منصوب ، و« المنهي عنه » اسم «كان».

٥) اي : غير العبادة المنهي عنها من سائر الافراد التي لا تكون متحدة مع العنوان ولا ملازمة له .

وحاصل المراد: أن النهي حينئذ ارشاد الى منقصة حاصلة في مصلحة الطبيعة

(*) الظاهر الاستغناء عن « ما » الموصولة ، لان سائر الافراد غير الفرد المنهي عنه هي التي لا تتحد مع العنوان ، ولا تلازمه، فحق العبارة أن تكون هكذا : « ارشاداً الى غيرها من الافراد التي لاتكون متحدة معه ولاملازمة له». فقوله: « غيرها » لا يحتاج الى مفسرين: أحدهما« من سائر » والاخر « مما ».

أوملازماً له ، اذ[1] المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلاابتلاء بحزازة ذاك العنوان أصلا . هذا[2] على القول بجواز الاجتماع .

وأما على الامتناع ، فكذلك[3] في صورة الملازمة .

المأمور بها، والى سائر الافراد السليمة عن الحزازة، كالصلوة في الدار والمسجد وتركها في مواضع التهمة .

١) تعليل لكون النهي ارشاداً الى سائر الافراد، حاصله: أنه لما كان الاتيان بالافراد السليمة عن الحزازة الواجدة للمزية ممكناً أمكن أن يكون النهي ارشاداً الى تلك الافراد ، هذا . وضميرا « معه ، له » راجعان الى العنوان .

٢) يعني: أن ماذكرناه ـ من كون المأمور به حقيقة هي العبادة والمنهي عنه كذلك هو ذلك العنوان، وأن اضافة النهي الى العبادة تكون بالعرض والمجاز ـ مبني على القول بجواز الاجتماع، لكفاية تعدد العنوان في امكان اجتماع الامر والنهي ، فعنوان العبادة هو المأمور به ،والعنوان المتحد الملازم هو المنهي عنه ، و التنافي بين الامر والنهي يرتفع بتعدد العنوان .

٣) يعني : بناء على الامتناع يكون المنهي عنه العنوان الملازم،والمأمور به عنوان العبادة ، هذا في صورة كون العنوان المنهي عنه ملازماً للعبادة .

وأما في صورة اتحاد العنوان المنهي عنه مع العبادة وانطباقه عليها وترجيح جانب الامر كما هو المفروض، اذ المفروض صحة العبادات المكروهة بالاجماع كما أشار اليه المصنف (قده) في صدر البحث، فيكون حال النهي في هذا القسم الثالث حال النهي في القسم الثاني، بل هو يرجع اليه بالدقة، وذلك لان اتحاد العنوان المنهي عنه مع العبادة يوجب تشخصها بمشخص غير ملائم للطبيعة المأمور بها،فينقص بسببه مقدار من مصلحتها، فالنهي ارشاد الى تلك المنقصة حتى يأتي العبد بالطبيعة في فرد آخر فاقد للحزازة والمنقصة .

وأما[١] في صورة الاتحاد وترجيح جانب الامر (*) كما هو المفروض حيث انه[٢] صحة العبادة، فيكون حال النهي فيه[٣] حاله في القسم الثاني، فيحمل[٤] على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل، حيث انه[٥] بالدقة يرجع اليه، اذ[٦] على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الاخر[٧]

---

١) قد بيناه بقولنا: «واما في صورة اتحاد العنوان المنهي عنه ... الخ».

٢) اي: المفروض صحة العبادة على ما أشار اليه بقوله في أول البحث: «اما القسم الاول فالنهي تنزيهاً عنه بعد الاجماع على أنه يقع صحيحاً»، وضمير «هو» راجع الى «ترجيح».

٣) اي: في القسم الثالث حال النهي في القسم الثاني، وهو تعلق النهي بنفس العبادة مع ثبوت بدل لها.

٤) يعني: فيحمل النهي في القسم الثالث على ما حمل عليه في القسم الثاني من كون النهي متعلقاً بعنوان راجح ينطبق على الترك، أو بعنوان ملازم له، أو كون النهي ارشاداً الى منقصة حاصلة في الطبيعة المأمور بها، فلاحظ.

٥) اي: القسم الثالث يرجع الى القسم الثاني بالدقة.

٦) تعليل لرجوعه الى القسم الثاني، وحاصله: ما تقدم في قولنا: «وذلك لان اتحاد العنوان المنهي عنه مع العبادة ... الخ» من ورود نقص على مصلحة الطبيعة، لتشخصها بما لا يلائمها.

٧) وهو العنوان المنهي عنه.

(*) وأما على الامتناع وتغليب جانب النهي، فالعبادة باطلة، لاقتضاء النهي عن العبادة فسادها. ولما كان هذا خارجاً عن مفروض البحث - وهو صحة العبادات المكروهة اجماعاً - لم يتعرض له المصنف قدس سره.

الامن مخصصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بهـا في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها(١) في الملائمة كما عرفت(٢).

وقد انقدح بماذكرناه(٣): أنه لا مجال أصلا لتفسير الكراهة في

---

١) اي: اختلاف المخصصات والمشخصات.

٢) اي: في القسم الثاني، حيث قال: «لان الطبيعة المأمور بها في حد نفسها اذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملائمة... الخ».

٣) في معنى أقلية الثواب، وأنهـا تضاف الى المصلحة الخاصة القائمة بأصل الطبيعة: أن حمل النهي على الارشارد الى أقلية الثواب لامجال له في القسم الاول الذي لابدل له أصلا. وجه عدم المجال: أنه لا يتصور أقلية الثواب في مثل صوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدئة وغيرهما مما لابدل لـه، وتنحصر الطبيعة في فرد واحد حتى يكون النهي ارشاداً الى الافراد التي لامنقصة فيها، اذليس لصوم يوم عاشوراء فرداً آخر حتى يحمل النهي عنه على الارشاد الى اتيان الطبيعة في ضمن هذا الفرد الاخر منها.

ومجرد أرجحية الترك - لا نطباق عنوان ذي مصلحة عليه أو ملازمته للترك - لا يسوغ حمل النهي عن صوم يوم عاشوراء على الكراهة، ضرورة أن مصلحة الترك لاجل ذلك العنوان وان كانت أرجح من مصلحة الفعل، ولذا يكون تركه أرجح من فعله، الا أنه ليس من الكراهة بمعنى أقلية الثواب على النحو الذي ذكرناه، اذ الاقلية لابد وأن تكون في بعض أفراد الطبيعة، كالصلوة في الحمام بالنسبة الى البعض الاخر من أفراد نفس هذه الطبيعة، كالصلوة في غيره، ولا تلاحظ الاقلية بين طبيعتين، كأقلية مصلحة الصوم مثلا من مصلحة الصلوة.

وفي القسم الاول من العبادات المكروهة يكون العنوان المتحد أو الملازم

العبادة بأقلية الثواب في القسم الاول مطلقاً[١]، وفي هـذا القسم[٢]

أرجح من الفعل، ومن المعلوم مغايرة ذاك العنوان للعبادة، فهما من قبيل الطبيعتين، لا فردين من طبيعة واحدة، كما هو مورد حمل النهي على أقلية الثواب، فمصلحة صوم يوم عاشوراء باقية على حالها، ولا ينقص منها شيىء، غاية الامر أنه يزاحمها مصلحة أقوى منها، وهذا غير نقصان مصلحة الطبيعة لاجل تشخصها بمشخص غير ملائم لها.

نعم قد تقدم في القسم الاول امكان حمل النهي فيه على الارشاد الى ترك طبيعة صوم عاشوراء لانطباق عنوان راجح عليه، لكنه غير حمله على الارشاد الى أقلية الثواب بالمعنى المذكور، أعني الارشاد الى ترك فرد من الطبيعة فيه حزازة ومنقصة، والاتيان بفرد آخر منها لا حزازة فيه ولا منقصة.

١) يعني: سواء بنينا على الجواز أم الامتناع، أما على الاول، فلعدم المقتضي لحمل النهي على الارشاد بعد امكان حمله على المولوي، لتعدد متعلق الامر والنهي. وأما على الثاني، فلعدم بدل للعبادة كصوم عاشوراء حتى يكون النهي ارشاداً الى سائر أفراد الطبيعة المأمور بها مما لا منقصة فيه، كما لا يخفى.

٢) اي: القسم الثالث على القول بجواز الاجتماع، يعني: وقد ظهر مما ذكرنا: أنه لا مجال لحمل النهي على أقلية الثواب في القسم الثالث أيضاً على القول بجواز الاجتماع، اذ على هذا القول يتعدد متعلق الامر والنهي، ويستريح القائل بالجواز من دفع الاشكال، فيبقى ظهور النهي على حاله، ولا داعي الى ارتكاب التأويل فيه بحمله على الارشاد أو غيره من التأويلات. وكذا الحال على القول بالامتناع في صورة الملازمة، لتعدد متعلق الامر والنهي وجوداً أيضاً.

نعم على القـول بالامتناع والاتحـاد تنقص مصلحة الطبيعة، لتشخصهـا

على القول بالجواز. كما انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها[١] وأن[٢] الامر الاستحبابي يكون على نحو الارشاد الى أفضل الافراد مطلقاً[٣]

بما لايلائمها ، فيحمل النهي عنها على الارشاد الى نقصان المصلحة ، والاتيان بالطبيعة في ضمن سائر الافراد التي لا تتحد مع ذلك العنوان الموجب للحزازة.

١) اي : في العبادات .

٢) معطوف على قوله : «حال» وقوله: «كما انقدح» اشارة الى الجواب عن اجتماع الوجوب والاستحباب في العبادات ـ كالصلوة في المسجد ـ الذي تعرض له أوائل الاستدلال على الجواز بقوله: «اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة أو الاستحباب في مثل الصلوة في المسجد أو الدار» .

وحاصل الجواب : أن الامر الاستحبابي بالصلوة جماعة أو في المسجد مثلا يمكن حمله على الارشاد الى أفضل الافراد ، كحمل النهي في القسم الثاني والثالث على الارشاد الى منقصة حاصلة في مصلحة الطبيعة المتشخصة بمشخص غير ملائم للطبيعة ، فلا يكون في مثل صلوة الجماعة أمر استحبابي ووجوبي حتى يلزم اجتماع الحكمين الفعليين المولويين .

٣) يعني : على كلا القولين من الجواز والامتناع ، لان محل النزاع في مسألة اجتماع الامر والنهي هو الحكمان المولويان، لا كل حكمين ولو لم يكن أحدهما أو كلاهما مولوياً ، فالحكمان المولوي والارشادي لا اشكال في جواز اجتماعهما ، فلا بأس بكون الامر باتيان الصلوة جماعة ارشادياً .

وعلى هذا، فلا يكون مثل الصلوة جماعة ـ مما اجتمع فيه حكمان مولوي بأصل الطبيعة وارشادي الى الفرد الافضل منها ـ دليلا على جواز اجتماع حكمين فعليين حتى يستدل به على جواز اجتماع الامر والنهي في مسألتنا .

على نحو الحقيقة [١] و[ويكون] مولوياً اقتضائياً كذلك [٢]، وفعلياً [٣] بالعرض والمجاز فيما [٤] كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب،

١) يعني : أن الامر الارشادي يتعلق بنفس العبادة، فهي المأمور بها بالامر الارشادي حقيقة، لاعنوان آخر متحد معها أوملازم لها حتى تكون العبادة مأموراً بها بالعرض والمجاز .

٢) اي : على نحو الحقيقة ، وحاصله : أنه يمكن حمل الامر الاستحبابي على المولوي الاقتضائي الذي يراد به وجود مصلحة الاستحباب، لا الاستحباب المولوي الفعلي حتى يجتمع الحكمان الفعليان. وبه يندفع الاشكال أيضاً على كلا القولين، لان محل النزاع في مسألة الاجتماع هو : اجتماع الحكمين الفعليين، لا الحكمين اللذين يكون أحدهما فعلياً والآخر اقتضائياً، ولا يقدح اجتماعهما مطلقاً سواء قلنا بجواز الاجتماع أم لا ، فيجتمع الامر الاستحبابي الاقتضائي والوجوبي الفعلي .

٣) معطوف على « اقتضائيا » يعني : ويمكن حمل الامر الاستحبابي على المولوي الفعلي لكن مجازاً لا حقيقة ، بأن يكون عروض الاستحباب الفعلي للعبادة بالعرض والمجاز ، ويكون معروض الاستحباب حقيقة عنواناً ملازماً للصلوة جماعة، كما اذا فرض أن المستحب الشرعي هو اجتماع المسلمين في مكان واحد لفوائد شتى تترتب على اجتماعهم، فاذا كانت الصلوة جماعة ملازمة لهذا العنوان اتصفت بالاستحباب الفعلي المولوي مجازاً .

٤) يعني: في مورد كان ملاك الامر الاستحبابي ملازمة العبادة لعنوان مستحب أو اتحاد العبادة معه ، فضمير « ملازمتها » راجع الى العبادة ، وضمير « معه » راجع الى « ما » الموصولة المراد بها العنوان .

أو متحد (*) معه على القول بالجواز[1].

فحاصل الجواب عن اجتماع الوجوب والاستحباب يرجع الى وجوه ثلاثة:

الاول : حمل الامر الاستحبابي على الارشادي الذي هو أمر حقيقة من غير فرق فيه بين القول بجواز الاجتماع والقول بامتناعه .

الثاني: حمله على المولوي الاقتضائي، وهو أمر أيضاً حقيقة، لكنه في مرحلة الاقتضاء، لا الفعلية، وهو يكون فيما اذا كان ملاك الامر اتحاد العبادة مع عنوان مستحب كالكون في مسجد .

الثالث : حمله على المولوي الفعلي ، لكن تعلقه بالعبادة يكون بالعرض والمجاز ، لكون متعلق الامر حقيقة العنوان الملازم للصلوة جماعة ، كاجتماع المسلمين في مكان. لكن هذا الوجه مبني على جواز الاجتماع، لتعلق كل من الامر الوجوبي والندبي بعنوان يخصه .

١) قيد لـ « متحد » ضرورة أنه على الامتناع يستحيل اجتماع الوجوب والاستحباب الفعليين، لتضادهما.

(*) كالكون في المسجد المتحد مع الصلوة. ثم ان العبارة لا تخلو عن اضطراب ، لان قوله : « متحد » معطوف على « ملازمتها » ليكون المراد به مولوية الامر الندبي اقتضـاء حقيقة كي يصير مثالا لقوله : « ومولوياً اقتضائياً كذلك » ، فالصواب حينئذ تبديل « متحد » بـ « اتحاد » .

والحاصل : أن حق العبارة أن تكون هكـذا : « وفعليا بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها أو اتحادها مع ما هو مستحب » .

ثم ان قوله: «فيما كان ملاكه... الى قوله... معه» من اللف والنشر المشوش، لان قوله : « ملازمتهـا » مثال لفعلية الامر الندبي المولوي مجـازاً ، وقوله : «أو متحد» مثال لمولويته الاقتضائية الحقيقية ، فتأمل في العبارة حقه .

ولا يخفى أنه لا يكاد يأتي (*) القسم الاول[1] هاهنا[2] ، فان[3] انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لابدل له انما يؤكد

---

١) من العبادات المكروهة، وهو: كون الترك لانطباق عنوان ذي مصلحة عليه، أو ملازمته له أرجح من الفعل مع عدم بدل له .

وحاصل ما أفاده : أن ما ذكر في القسم الاول من العبادات المكروهة من كون الترك فيها متحداً أو ملازماً له لا يجري في اجتماع الوجوب والاستحباب كالصلوة في المسجد ، أو جماعة .

وجه عدم الجريان: وضوح الفرق بين المقامين، حيث ان العنوان في القسم الاول من العبادات المكروهة كصوم يوم عاشوراء ينطبق على الترك أو يلازمه، فيصير كل من الفعل والترك مستحباً. وفي المقام ينطبق العنوان الراجح على نفس الفعل، فموضوع الوجوب والاستحباب واحد ، ولابد من التأكد، وصيرورة الوجوب أكيداً ناشئاً عن مصلحة أكيدة، والا لزم اجتماع الضدين، فلا تتصف الصلوة في المسجد مثلا بالاستحباب الشرعي الا على القول بالجواز، اذ بناء عليه تكون الصلوة بعنوان الكون في المسجد الذي ينطبق عليها مستحبة شرعاً ، وبعنوان الصلوتية واجبة، فيتعدد موضوع الوجوب والاستحباب، فيمتنع التأكد، لعدم وحدة موضوع المصلحة الوجوبية والاستحبابية ، والتأكد فرع الاتحاد .

٢) اي: في اجتماع الوجوب والاستحباب، كالصلوة في المسجد أو جماعة.

٣) هذا تقريب عدم جريان ماذكره في القسم الاول من العبادات المكروهة، وقد تقدم بيانه آنفاً بقولنا : « وجه عدم الجريان وضوح الفرق ... الخ» .

(*) الظاهر أنه حذف هنا جملة « ما ذكر » فالصواب أن يقال : « لا يكاد يأتي ما ذكر في القسم الاول ها هنا » .

ايجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلا ولو بالعرض والمجاز[١] الا على القول بالجواز[٢]، وكذا[٣] فيما اذا لازم مثل هذا العنوان، فانه[٤] لو لم يؤكد الايجاب لما يصحح الاستحباب الا اقتضائياً[٥] (*) بالعرض والمجاز فتفطن .

١) لاستحالة اجتماع الضدين في موضوع واحد حقيقي ولو بعنوانين، كما لا يخفى .

٢) المبني على كفاية تعدد العنوان ولو في مورد عدم المندوحة، كما في المقام، اذ المفروض انحصار الطبيعة في فرد، وعدم امكان استيفاء مزية العبادة بفرد آخر منها .

٣) يعني : وكذا لا يوجب العنوان الراجح استحباب الفعل اذا كان ذلك العنوان ملازماً للعبادة مطلقاً سواء قلنا بالجواز أم الامتناع، لعدم سراية حكم أحد المتلازمين الى الآخر.

٤) اي : ذلك العنوان الملازم لو لم يؤكد الايجاب لاجل تعدد مركب المصلحتين، حيث ان مصلحة الايجاب تقوم بنفس العبادة، ومصلحة الاستحباب تقوم بالعنوان الملازم لها، فلا يصحح الاستحباب الفعلي أصلا، لما مر من عدم سراية حكم أحد المتلازمين الى الآخر .

٥) بناء على الامتناع . وأما بناء على الجواز، فيكون الاستحباب فعلياً بالعرض والمجاز .

(*) بل فعلياً بالعرض والمجاز، لجواز طلب أحد المتلازمين استحباباً مع طلب الآخر ايجاباً .

ومنها[١] : أن (*) أهل العرف يعدون مـــن أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً من وجهين[٢] ، فاذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص كما مثل به الحاجبي والعضدي ، فلو خاطه في ذاك المكان عد مطيعاً لامر الخياطة وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان .

وفيه[٣] : مضافاً الــى المناقشة في المثال بأنه ليس من بـاب

---

١) يعني : ومن أدلة المجوزين : عد أهل العرف بما هم عقلاء من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً من جهة وعاصياً من جهة أخرى ، كما اذا نهاه المولى عن الكون في مكان خاص وأمره بخياطة ثوبه ، فخاطه في ذلك المكان. وهذا الحكم من العقلاء يكشف عن حكم العقل بجواز الاجتماع ، والا فلابد أن يكون مطيعاً أو عاصياً كما لا يخفى .

٢) أما كونه مطيعاً ، فلاتيانه بالمأمور به كخياطة الثوب في المثال . وأما كونه عاصياً ، فللاتيان به في المكان الذي نهاه المولى عن الكون فيه .

٣) قد أجاب المصنف عن الاستدلال المزبور بوجهين :
أحدهما : عدم كون مثال الخياطة مطابقاً للممثل ، اذ يعتبر في مسألة اجتماع الامر والنهي أن يكون العنوانان المتعلقان للامر والنهي متصادقين على المجمع بحيث يكون مصداقاً لهما ، وهذا المثال ليس كذلك ، ضرورة أن المنهي عنه ـ وهو الكون ـ من مقولة الاين ، والمأمور به ـ وهو الخياطة ـ من مقولـة

(*) ذكر هذا الوجه في تقريرات شيخنا الاعظم (قـده) ثالث حجج المجوزين ، ولكن لم يذكر فيه مثال المتن ، بل المذكور فيه المثال الذي نتعرض له في التعليقة الاتية انشاء الله تعالى .

الاجتماع ، ضرورة[١] أن الكون المنهي عنه غير متحد[٢] مع الخياطة وجوداً أصلا ، كما لا يخفى (*) المنع[٣] الا عن صدق أحدهما: اما الاطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الامر ، أو العصيان فيما غلب جانب النهي ، لما عرفت من البرهان[٤] على الامتناع .

الفعل، لانها بمعناها المصدري «ادخال الخيط بتوسط الابرة في الثوب واخراجه عنه بكيفية خاصة» ومن المعلوم تباين المقولتين ، وعدم اتحادهما ، كما قرر في محله. وكذا الحال اذا أريد بالخياطة معنى اسم المصدر، وهو: الصفة الخاصة الحاصلة للثوب القائمة به ، فكيف تتحد مع الكون في المكان ؟

١) تعليل لخروج مثال الخياطة عن مسألة الاجتماع .

٢) قد عرفت وجه عدم اتحاد الخياطة بكلا معنييها وجوداً مع الكون .

٣) هذا ثاني الوجهين اللذين أجاب بهما المصنف (قده) عن الاستدلال المزبور ، وحاصله : ـ بعد الغض عن الوجه الاول الراجع الى المناقشة في المثال ـ عدم تسليم صدق الاطاعة والعصيان معاً، بل المسلم صدق أحدهما إما الاطاعة بناء على ترجيح جانب الامر، واما العصيان بناء على ترجيح جانب النهي ، لانه مقتضى التضاد بين الامر والنهي ، وعدم كون تعدد الجهة مجدياً في دفع التضاد .

٤) وهو التضاد بين الامر والنهي .

(*) ولذا ذكر في تقريرات شيخنا الاعظم (قده) مثال آخر ، وهو : « ما اذا أمر المولى بالمشي ونهاه عن الحركة في مكان خاص، فان العبد لو خالف المولى وأوجد المشي المأمور به في ضمن الحركة في ذلك المكان عد عاصياً ومطيعاً يستحق بالاول اللوم والعقاب وبالثاني المدح والثواب » .

نعم[١] لا بأس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصليات. وأما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها الا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم وغير مبغوض عليه، كما تقدم[٢].

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الاعلام[٣]، والقول بالجواز عقلا والامتناع عرفاً.

---

١) استدراك على المنع عن صدق الاطاعة والمعصية معاً، وأنه لابد من صدق احداهما. وحاصل الاستدراك: أنه لا بأس بصدقهما معاً في التوصليات، لكن معنى الاطاعة حينئذ هو حصول الغرض الداعي الى الامر، حيث انه يسقط بوجود المأمور به في الخارج ولو بغير داعي القربة، لا اتيان المأمور به بداعي أمره. وعلى هذا، فلا يحصل الغرض من العبادات الا بصدوره من المكلف على الوجه غير المحرم حتى يصلح للعبادية والمقربية، فلا يصدق الاطاعة والمعصية معاً في العبادات.

٢) حيث قال في أوائل الامر العاشر: «وأما فيها فلا مع الالتفات الى الحرمة أو بدونه تقصيراً... الى ان قال: الا أنه مع التقصير لا يصلح لان يتقرب به».

التفصيل بالجواز عرفاً والامتناع عقلا ورده

٣) كسلطان العلماء والمحقق الاردبيلي وسيد الرياض والسيد الطباطبائي قدس الله تعالى اسرارهم على ما قيل.

والوجه في هذا التفصيل: أنه مقتضى الجمع بين ما استند اليه المجوزون من عدم لزوم محذور من اجتماع الضدين وغيره، لكون تعدد الجهة مجدياً

وفيه[1]: أنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع الا طريق العقل[2]، فلا معنى لهذا التفصيل الا ما أشرنا[3] اليه من النظر المسامحي

في تعدد المتعلق، وارتفاع التضاد، ولذا حكم العقل بجواز الاجتماع، وبين ما يفهمه العرف من التهافت بين الامر والنهي، وكون المجمع - كالصلوة في الدار المغصوبة - بنظرهم شيئاً واحداً، وأن تعدد الجهة لا يوجب تعدده، ولذا حكموا بالامتناع وعدم جواز الاجتماع، هذا.

١) هذا رد التفصيل المزبور، وتوضيحه: أنه قد أشار المصنف (قده) في الامر الثاني من الامور التي ذكرها قبل الخوض في المقصود: « ان الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي أن تعدد الجهة والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الامر والنهي بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد أولا يوجبه ... الخ » وكذا قال: « الرابع انه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن المسألة عقلية... الخ». والغرض من هاتين العبارتين: أن الجواز والامتناع في هذه المسألة من أحكام العقل، اذ الحاكم بارتفاع غائلة اجتماع الضدين - لتعدد الجهة وعدم ارتفاعها - هو العقل، فلا معنى لنسبة ما هو حكم العقل الى العرف، فاذا جوز العقل اجتماع الامر والنهي، فلا وجه لحكم العرف بامتناعه. وكذا العكس، بل طريق العرف في المسائل العقلية هو حكم العقل، والعرف انما يرجع اليه في تعيين المفاهيم ومداليل الالفاظ، وليست مسألة الاجتماع منها حتى يرجع فيها الى العرف. وعلى هذا، فلا معنى للتفصيل بين العرف والعقل بحكم الاول بالامتناع، والثاني بالجواز.

٢) لما عرفت من كون المسألة عقلية.

٣) يعني: في الامر الرابع، حيث قال فيه: « وذهاب البعض الى الجواز

غير المبتني [غير المبني] على التدقيق والتحقيق، وأنت خبير[١] بعدم العبرة به بعد الاطلاع على خلافه[٢] بالنظر الدقيق، وقد عرفت فيما تقدم[٣] أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الامر والنهي . بل في الاعم[٤]

عقلا والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين... الخ ».

١) غرضه رد التوجيه المزبور، بأنه مبني على حجية نظر العرف في تطبيق المفاهيم على مصاديقها ، حيث ان المجمع في نظرهم المسامحي شيء واحد مع كونه بالدقة اثنين ، ومن المقرر في محله: عدم حجية المسامحات العرفية في مقام التطبيق ، نعم هي حجة في تشخيص المفاهيم .

٢) هذا الضمير وضمير « به » راجعان الى « النظر المسامحي » .

٣) يعني: في الامر الرابع من الامور المتقدمة على الخوض في المقصود، والغرض من قوله : « وقد عرفت » توجيه التفصيل المزبور بوجه آخر ، وهو: أن عدم الجواز عرفاً يمكن أن يكون لاجل كون مدلولي صيغتي الامر والنهي عرفاً مما يمتنع الجمع بينهما ، لتنافيهما ، فلابد من القول بالامتناع عرفاً .

وقد أجاب عنه المصنف في الامر الرابع بأن النزاع في الجواز وعدمه لا يختص بما اذا كان الامر والنهي مدلولين للصيغة، بل أعم من كون الدال عليهما الصيغة أو الاجماع مثلا ، ومن المعلوم أنه لابد من ورود الاقوال نفياً واثباتاً على موضوع البحث بماله من السعة والضيق. وعليه، فلا محيص عن كون التفصيل بين الجواز عقلا والامتناع عرفاً وارداً على مطلق الامر والنهي، سواء كانا مدلولين للصيغة أم غيرها، بأن يقال بالامتناع عرفاً في كل أمر ونهي ، كما هو كذلك على الجواز عقلا ، لا في خصوص ما اذا كانا مدلولين للصيغة .

٤) من الصيغة ومن الدليل اللبي كالاجماع .

فلا مجال[1] لان يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين المداليل[2]، ولعله[3] كان بين مدلوليهما[4] حسب تعيينه تناف[5] لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين[6] وان كان العقل[7] يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين ؛ فتدبر .

وينبغي التنبيه على أمور

الاول : أن الاضطرار الى ارتكاب الحرام وان كان يوجب ارتفاع حرمته[8]

---

١) هذا هو التوجيه الذي بيناه بقولنا: «وهو أن عدم الجواز عرفا... الخ».

٢) اي : مداليل الالفاظ التي يرجع فيها الى العرف .

٣) الضمير للشأن ، وهذا جزء التوهم .

٤) اي: مداولي صيغتي الامر والنهي .

٥) اسم « كان » وخبره « بين » وضمير « تعيينه » راجع الى العرف.

٦) كما في مسألة اجتماع الامر والنهي ، فان متعلقهما عنوانان .

٧) يعني : أن التنافي المانع عن الاجتماع لعله عرفي، لكن العقل يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين يتعلق الوجوب بأحدهما والحرمة بالاخر .

تنبيهات مسألة الاجتماع :

١ـ مناط الاضطرار الرافع للحرمة

٨) لا اشكال في ارتفاع الحرمة بالاضطرار، لكونه مسقطاً لها عقلا عن قابلية الزجر والردع ، مضافاً الى ما دل نقلا على ذلك كحديث الرفع وغيره.

والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان[١]

ثم ان الحرام المضطر اليه تارة لايكون واجداً لملاك الوجوب، كالاضطرار الى الارتماس المجرد عن نية الغسل في نهار شهر رمضان للصائم .

وأخرى يكون واجداً له كالارتماس المزبور مع قصد الغسل. وعلى التقديرين قد يكون الاضطرار لا بسوء الاختيار ، وقد يكون بسوئه ، فالصور أربع .

الاولى: أن لايكون المضطر اليه بسوء الاختيار مع عدم مصلحة الوجوب فيه ، كالارتماس المجرد عن قصد الغسل، والحكم فيها صحة الصوم، لارتفاع حرمته ـ المترتبة عليه المانعية ـ بالاضطرار .

الثانية: هذه الصورة مع وجود مصلحة الوجوب في الحرام المضطر اليه، كالارتماس المقرون بنية الغسل، والحكم فيها صحة الصوم والغسل، لارتفاع حرمته المانعة عن صحته ، وتأثير مصلحة الوجوب في الغسل ، فيصحان معاً .

الثالثة : أن يكون الحرام المضطر اليه خالياً عن مصلحة الوجوب مع صدور الاضطرار بسوء الاختيار ، كما اذا ألقى نفسه من شاهق ليقع في الماء مع كونه صائماً، فان الاضطرار لما كان بسوء الاختيار لا يرفع أثر الحرمة، وهي المبغوضية .

الرابعة : أن يكون الحرام المضطر اليه واجداً لمصلحة الوجوب مع كون الاضطرار بسوء الاختيار، وسيأتي البحث فيها عند تعرض المصنف لها، فانتظر .

١) يعني: لو كان فيه ملاك الوجوب. وهذا اشارة الى الصورة الثانية، وهي: كون الحرام المضطر اليه ذا مصلحة وجوبية مع صدور الاضطرار عن سوء الاختيار. ثم ان « كان » تامة ، وفاعلها ضمير مستتر فيها راجع الى الملاك ، فمعناه :

مؤثراً[١] له، كما اذا لم يكن بحرام بلا كلام[٢]، الا أنه[٣] اذا لم يكن الاضطرار اليه[٤] بسوء الاختيار بأن[٥] يختار مايؤدي اليه لامحالة، فان[٦]

أن ملاك الوجوب يؤثر في الحرام المضطر اليه، لسقوط الحرمة المانعة عن تأثير المصلحة في الوجوب بسبب الاضطرار، فالمصلحة تؤثر في الوجوب، لارتفاع مانعها بالاضطرار.

١) حال من «ملاك» وضمير «له» راجع الى الوجوب. والضمائر الثلاثة في «حرمته، عليه، وجوبه» راجعة الى الحرام.

٢) متعلق بقوله: «يوجب».

٣) اي: تأثير ملاك الوجوب في وجوب الحرام المضطر اليه منوط بعدم كون الاضطرار بسوء الاختيار.

٤) يعني: الى ارتكاب الحرام.

٥) بيان للاضطرار بسوء الاختيار، يعني: بأن يختار مايؤدى الى ارتكاب الحرام.

٦) هذا تمهيد لبيان وجه عدم ثبوت الوجوب فيما اذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، وحاصله: أن خطاب حرمة المضطر اليه وان كان ساقطاً لاجل الاضطرار، لكنه مع ذلك لايصلح المضطر اليه لتعلق الوجوب به، لان الاضطرار اليه لما كان بسوء الاختيار صار المضطر اليه مبغوضاً، وارتكابه عصياناً للنهي، فلايصلح ملاك وجوبه لتأثير الوجوب فيه. هذا مما لا أشكال فيه، وانما الكلام فيما اذا كان الاضطرار اليه بسوء الاختيار، وانحصر التخلص عن الحرام فيه كالخروج عن المكان المغصوب ـ اذا لم يمكن التخلص عن التصرف المحرم في مكان الغير الا بالخروج عنه ـ فهل يكون هذا الخروج مأموراً به، لكونه مقدمة

الخطاب بالزجر عنه حينئذ[١] وان كان ساقطاً[٢] الا أنه[٣] حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصياناً لذلك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب لايصلح لان يتعلق به الايجاب ، وهذا[٤] في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارتياب .

وانما الاشكال فيما اذا كان ما اضطر اليه بسوء اختياره مما[٥] ينحصر به التخلص عن محذور الحرام ، كالخروج عن الدار المغصوبة فيما اذا توسطها بالاختيار[٦] في كونه[٧] منهياً عنه[٨] أو مأموراً به[٩] مع

للتخلص الواجب، أم يكون منهياً عنه ، لكونه تصرفاً في مال الغير بدون اذنه، أم يكون مأموراً به فعلا مع جريان حكم المعصية من استحقاق العقوبة عليه ، أم بدون جريان حكمها عليه ؟ فيه أقوال سيأتي التعرض لها انشاء الله تعالى .

١) اي : حين كون الاضطرار بسوء الاختيار .

٢) لقصوره بسبب الاضطرار عن الزجر ،فيمتنع الانزجار المترتب على الزجر.

٣) اي: الحرام المضطر اليه، ووجه صدوره مبغوضاً ما عرفته آنفاً : من أن ارتكاب الحرام المضطر اليه صار بسوء الاختيار، وهو يوجب مبغوضيته وعصيانه لذلك الخطاب ، فلا يصلح لان يؤثر فيه ملاك الوجوب ، فلا يصير واجباً .

٤) اي : عدم اتصاف المضطر اليه بسوء الاختيار بالوجوب .

٥) خبر « كان » .

٦) ولم يمكن التخلص عن الغصب بارضاء المالك ، أو بشراء المكان منه أو غيرهما .

٧) ظرف مستقر خبر لقوله : « الاشكال » .

٨) لكونه تصرفاً في مال الغير بدون اذنه .

٩) لكونه مقدمة للتخلص الواجب .

جريان حكم المعصية[١] عليه ، أو بدونه[٢] ، فيه أقوال[٣] ، هذا[٤] على الامتناع .

وأما على القول بالجواز ، فعن أبي هاشم: أنه مأمور به ومنهي عنه[٥] (*) ،

---

١) وهو استحقاق الذم والعقاب ، لكون اضطراره بسوء الاختيار .

٢) يعني : أو مأموراً به بدون جريان حكم المعصية عليه .

٣) أربعة : أحدها : أنه منهي عنه وليس بمأمور به .

ثانيها : أنه مأمور به وليس بمنهي عنه مع جريان حكم المعصية عليه، وهو المحكي عن الفخر الرازي ، وجنح اليه بعض المتأخرين .

ثالثها : أنه مأمور به فقط ، و ليس يجري عليه حكم المعصية ، وهو خيرة شيخنا الاعظم ، وفي التقريرات « وقد نسبه بعضهم الى قوم ، ولعله الظاهر من العضدي كالحاجبي، حيث اقتصروا على كونه مأموراً به فقط » .

رابعها : ما في التقريرات أيضاً من « أن بعض الاجلة ذهب الى أنه مأمور به ولكنه معصية بالنظر الى النهي السابق ، وعليه حمل الكلام المنقول من الفخر الرازي » .

٤) اي : الخلاف الواقع بينهم في تعيين الحكم الفعلي مبني على القول بالامتناع .

وأما على القول بالجواز وامكان اجتماع الامر والنهي ، فلابد من الالتزام بفعلية كلا الحكمين ـ أعني الوجوب والحرمة ـ لعدم تزاحمهما مع كون جهتي الامر والنهي تقييديتين ، لا تعليليتين .

٥) قال في التقريرات : « وهو المحكي عن أبي هاشم على ما نسب اليه

(*) لا يخفى : أن صحة هذا القول مبنية على أمرين :

واختاره الفاضل القمي[١] ناسباً له الى أكثر المتأخرين ، و ظاهر الفقهاء (*) .

العلامة ، حيث أفاد في محكي النهاية: أطبق العقلاء كافة على تخطئة أبي هاشم في قوله بأن الخروج تصرف في المغصوب، فيكون معصية ، فلا تصح الصلوة وهو خارج سواء تضيق الوقت أم لا » .

١) قال في التقريرات : « واختاره المحقق القمي (ره) ناسباً له الى أكثر أفاضل متأخري أصحابنا، وظاهر الفقهاء، والوجه في النسبة المذكورة هوقولهم بوجوب الحج على المستطيع وان فاتت الاستطاعة الشرعية » فراجع ثاني التنبيهين اللذين ختم بهما المحقق القمي قانون اجتماع الامر والنهي.

أحدهما : كفاية تعدد الجهة في جواز اجتماع الامر والنهي .والاخر جواز التكليف فعلا بأمر غير مقدور اذا كان عدم القدرة ناشئاً عن سوء الاختيار .

والثاني غير صحيح ، لكون التكليف حينئذ لغواً وعبثاً .

والاول مبني على كون التركيب بين متعلقي الامر والنهي انضمامياً لااتحادياً .

(*) كون ذلك ظاهر الفقهاء غير ظاهر ، لان قولهم بوجوب الحج على المستطيع الى آخر مانقلناه عن التقريرات لايدل على ذلك، حيث ان تقريبه: أن وجوب الحج على من فاتت استطاعته تكليف بما لا يطاق ، لكنه لما كان تأخير الحج عن سنة الاستطاعة باختياره لم يكن به بأس . وما نحن فيه أيضاً كذلك ؛ لان الاضطرار الى الغصب لما كان باختياره ، فلا مانع من اجتماع الوجوب والحرمة فيه وان كان ذلك تكليفاً بما لايطاق.

والحق أنه[1] منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار اليه، وعصيان له بسوء الاختيار، ولا يكاد يكون مأموراً به، كما[2]

١) هذا هو القول الاول من الاقوال الاربعة على تأمل فيه كما سيظهر .

٢) يعني : عدم كونه مأموراً به يكون كالمورد الذي لا يكون التخلص عن الحرام موقوفاً على الخروج ، كما اذا أمكن ارضاء المالك ، أو الشراء منه ، أو كان موقوفاً على الخروج ولكن لم يكن التخلص منحصراً به .

وجه عدم الدلالة : أن الاستطاعة الشرعية ليست شرطاً حدوثاً وبقاء حتى يلزم من انتفائها مع بقاء الوجوب تكليف ما لا يطاق ، بل يكفي مع التأخير عمداً القدرة العقلية .

فاستظهار اجتماع الوجوب والحرمة في مسألتنا من العبارة المزبورة في غير محله .

والقادح في هذا الاستظهار : أن المشهور بين الاصحاب هو القول بالامتناع، ومجرد التزام كثير منهم بصحة صلوة الغاصب حين الخروج، بل عن المنتهى دعوى «الاجماع على صحتها» لا يدل على كونها مأموراً بها ومنهياً عنها ، بل لا يدل على كونها مأموراً بها أيضاً، لاحتمال كفاية الملاك في الصحة ، وعدم الحاجة الى الامر، فيمكن أن لا يكون المضطر اليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأموراً به ولا منهياً عنه فعلا كما اختاره المصنف ، هذا .

لكن عن السيد في الذريعة : « التصريح بكون الخروج بنية التخلص مأموراً به ، وكذا المجامع زانيا له الحركة بقصد التخلص دون غيره »، وعن صاحب المدارك « التصريح بعدم كون الخروج معصية، وأن القول بجريان حكم المعصية عليه غلط صدر عن بعض الاصوليين » .

اذا لم يكن هناك توقف (×) عليه ، أو بلا انحصار به[١] ، و ذلك[٢] ضرورة أنه[٣]

---

١) هذا الضميروضمير « عليه » راجعان الى « ما اضطر اليه » كالخروج في مثال المتن .

٢) هذا وجه مختاره، وهو: كون المضطر اليه بسوء الاختيار مع انحصار التخلص عن الحرام به ، كالخروج عن المكان المغصوب ، وحيث ان مدعاه مركب من جزئين ، أحدهما : كون الخروج منهياً عنـه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار ، ثانيهما عدم كونه مأموراً به ، فقد تصدى لاثبات كليهما .

أما الاول، فبأن مخالفة الحرام مع القدرة على تركه توجب عقلا استحقاق العقوبة ، ومع هذه القدرة لا يرى العقل الاضطرار الناشيء عـن سوء الاختيار عذراً في ارتكاب المضطر اليه . نعم يوجب الاضطرار سقوط الخطاب، لعدم صلاحيته مع الاضطرار للزجر والردع ، فالخطاب ساقط والعقاب ثابت .

٣) اي :المضطربسوءالاختيار- لقدرته على ترك الحرام- لايكون معذوراً في مخالفة الحرام .

(×) لا يخفى أنه لاتوقف ها هنا حقيقة ، بداهة أن الخروج انما هو مقدمة للكون في خارج الدار ، لا مقدمة لترك الكون فيهـا الواجب ، لكونه تـرك الحرام، نعم بينهما ملازمة لاجل التضاد بين الكونين، ووضوح الملازمة بين وجود الشيىء وعدم ضده ، فيجب الكون في خارج الدار عرضـاً ، لوجوب ملازمه حقيقة ، فتجب مقدمته كذلك . وهذا هوالوجه في المماشاة والجري على أن مثل الخروج يكون مقدمة لما هو الواجب من ترك الحرام ، فافهم.

حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً لا يكون عقلا معذوراً في مخالفته فيما اضطر الى ارتكابه بسوء اختياره. ويكون[١] معاقباً عليه، كما اذا كان ذلك[٢] بلا توقف عليه، أو مع عدم الانحصار به، ولا يكاد[٣] يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه[٤] (*) بسوء الاختيار.

---

١) معطوف على « لا يكون » يعني : لقدرته على ترك الحرام رأساً من الدخول والخروج لا يحكم العقل بمعذوريته في المخالفة ، فيكون معاقباً عليه.

٢) يعني: ما اضطر الى ارتكابه، كالخروج مما لا توقف عليه أو لا انحصار به كما عرفت آنفاً .

٣) وأما الثاني ، وهو الذي أشار اليه بقوله : « ولا يكاد يجدي » فبأن توهم كون المضطر اليه مأموراً به لاجل توقف الواجب ـ وهو التخلص عن الحرام ـ عليه، ومقدمة الواجب واجبة، مندفع بأن هذا الوجه لا يصلح لاثبات وجوب الخروج ، وذلك لان الاضطرار الناشيء عن سوء الاختيار لا يرفع مبغوضية الخروج ، ولا يوجب محبوبيته .

٤) هذا دفع التوهم المزبور، وقد عرفت توضيحه بقولنا: « مندفع بأن هذا الوجه . . . الخ » .

(*) كون الدخول مستنداً الى سوء الاختيار في غاية الوضوح . وأما كونه علة لاستناد الخروج الى سوء الاختيار، فقيل ـ كما في بعض الحواشي ـ انه غير ظاهر ، فالاستناد المزبور منوط بقيام دليل عليه .

لكن فيه : أن الاستناد المزبور مما يساعده العرف .

ثم ان الاولى أن يعلل عدم كون الخروج مأموراً به بأن الامر يستدعي المصلحة في متعلقه ، فان كانت نفسية ، فالوجوب نفسي، وان كانت مقدمية ،

. . . .

. . . .

فالوجوب غيري ، وكلتاهما مفقودتان في الخروج المفروض في المقام .

أما الاول، فلتوقف مصلحته النفسية على انطباق عنوان حسن شرعاً عليه، والعنوان المتصور انطباقه على الخروج ليس الا التخلص عن الغصب الموجب لكونه ذا مصلحة نفسية، وواجباً نفسياً، وذلك لا يصلح لجعل الخروج معنوناً بهذا العنوان، حيث ان التخلص عن الغصب عبارة عن تركه المتحقق بانتهاء الحركة الخروجية الى الكون في خارج المغصوب، فليس الخروج بنفسه معنوناً بعنوان التخلص ومصداقاً له حتى يكون ذا مصلحة نفسية وواجباً نفسياً .

وبالجملة : فليس الخروج مصداقاً للتخلص حتى يكون محبوباً وواجباً ، بل هو مصداق للغصب المبغوض المحرم، فما عن تقرير بحث شيخنا الأعظم (قده) « من كون الخروج محبوباً ومطلوباً لانه تخلص » لا يخلو من الغموض.

وأما الثاني ، فلعدم كون الحركات الخروجية مقدمة للتخلية الواجبة التي هي افراغ المكان عن التصرف العدواني فيه حتى تتصف بالوجوب المقدمي، بل الحركات الخروجية مقدمة للكون في خارج المكان المغصوب، وهو ليس بواجب ، بل ملازم للواجب أعني التخلية .

والحاصل: أن الخروج مقدمة لملازم التخلية الواجبة ـ وهو الكون في المكان المباح ـ لا مقدمة لنفس الواجب حتى يجب لاجل المقدمية. فالخروج ليس بواجب لا نفسياً ولا مقدمياً، بل هو باق على المبغوضية ، فيعاقب عليه ، لكون الاضطرار اليه بسوء الاختيار وان ارتفعت حرمته بالاضطرار . فالقول بوجوب الخروج نفسياً لانطباق عنوان التخلص الواجب عليه ، أو مقدمياً ، لكونه مقدمة للتخلص في غاية الضعف. نعم يرشد العقل الى اختيار الخروج دفعاً للافسد ـ وهو الغصب الزائد على الخروج ـ بالفاسد ، وهو الغصب بمقدار الخروج ، فما في المتن من عدم كون الخروج مأموراً به في غاية المتانة .

ان قلت[١]: كيف لا يجديه[٢] ومقدمة الواجب واجبة ؟

قلت[٣]: انما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة، ولذا[٤] لا يترشح الوجوب من الواجب الا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمية.

واطلاق[٥] الوجوب [وأهمية الواجب] بحيث ربما يترشح منه

---

١) هذا اشكال على عدم وجوب الخروج مع كونه مقدمة للتخلص الواجب فان مقدميته للتخلص توجب وجوبه، لان مقدمة الواجب واجبة، فالخروج واجب من باب وجوب المقدمة.

٢) يعني: كيف لا يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام في وجوب الخروج مقدمة مع كون وجوب المقدمة عقلياً غير قابل للتخصيص، فالواو في قوله: « ومقدمة الواجب » للحالية.

٣) توضيحه: أن وجوب المقدمة مختص بالمقدمات المباحة، فلا يترشح الوجوب من وجوب ذي المقدمة على مقدماته المحرمة وان كانت مشتركة مع المقدمات المباحة في أصل التوقف والمقدمية، كركوب الدابة المغصوبة، فانه كركوب الدابة المباحة في المقدمية.

٤) اي: ولاختصاص وجوب المقدمة بغير المحرمة لا يترشح الوجوب من الواجب الا على المقدمات المباحة، فلا يتصف ماعدا المباحة منها بالوجوب.

٥) اشارة الى توهم، وهو: وجوب المقدمة المحرمة كالخروج عن المكان المغصوب، وعدم اختصاص الوجوب بالمقدمة المباحة.

توضيحه: أن اختصاص الوجوب بالمقدمة المباحة انما يكون في غير صورة انحصار المقدمة بالمحرمة، بأن يكون لها فردان مباح ومحرم. وأما اذا كانت

الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها انما هو[1] فيما اذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة ، والمفروض ههنا[2] وان كان ذلك[3] الا أنه[4] كان بسوء الاختيار ، ومعه[5] لا يتغير عما هو عليه من الحرمة

المقدمة منحصرة بالمحرمة ، فيترشح الوجوب عليها. وعلى هذا ، فلو انحصر التخلص عن الحرام بالخروج الذي هو أيضاً حرام ـ لكونه غصباً ـ اتصف الخروج بالوجوب ، لكونه مقدمة للتخلص الواجب .

١) اي : اطلاق الوجوب ، وقوله : « انما هـو » خبر « واطلاق » ودفع للتوهم المزبور ، وحاصله : أن وجوب المقدمة المحرمة مع انحصارهـا انما يكون بشرطين :

أحدهما: أن يكون الواجب أهم من ترك المقدمة كانقاذ غريق مؤمن، حيث انه أهم من حرمة الدخول في المكان المغصوب ، وكالخروج عنه تخلصاً عن الغصب، فان الواجب ـ وهو التخلص عنه ـ أهم من ترك الحرام وهو الخروج.

ثانيهما : أن لا يكون الاضطرار الى المقدمة المحرمة ـ كالخروج ـ ناشئاً عن سوء الاختيار ، والا فلا تتغير عما هي عليه من الحرمة والمبغوضية .

وبالجملة: مجرد أهمية الواجب من ترك المقدمة المحرمة لا توجب اتصاف المقدمة بالوجوب، بل فيما اذا لم يكن الاضطرار الى المقدمة المحرمة بسوء الاختيار ، ومعه تبقى المقدمة على حرمتها .

٢) اي : في الاضطرار الى المقدمة المحرمة.

٣) اي : أهمية الواجب ـ وهو التخلص عن الغصب ـ مـن ترك الحرام أعني الخروج .

٤) اي : الاضطرار الى المقدمة المحرمة كان بسوء الاختيار .

٥) اي : ومع سوء الاختيار لا يتغير حكم المقدمة ، ولا ترتفع حرمتها .

و المبغوضية ، والا [١] لكانت الحرمـة معلقة على ارادة المكلف واختياره [٢] لغيره ، وعدم [٣] حرمته مع(*) اختياره له ، وهو كما ترى [٤].

١) اي: وان تغيرت حرمة المقدمة لكانت الحرمة معلقة على ارادة المكلف، وغرضه من هذه العبارة اقامة البرهان على عدم ارتفاع الحرمـة عن المقدمة المحرمة المنحصرة .

توضيحه : أنه يلزم من ارتفاع حرمتها محذوران لا يمكن الالتزام بهما .

الاول: تعليق حرمة المقدمة ووجوبها على ارادة المكلف واختياره، ضرورة أن الخروج لا يتصف بالحرمة إلا مع ارادة عدم التصرف في المكان المغصوب دخولا وخروجاً . وأما مع ارادة الدخول فيه واختياره ، فلا يكون الخروج حراماً ، بل يتصف بالوجوب .

والحاصل: أنه مع اختيار الدخول في المغصوب يكون الخروج واجباً، ومع اختيار عدمه يكون التصرف فيه دخولا وخروجاً حراماً .

٢) يعني : واختيار المكلف لغير الدخول المراد به ترك الدخول ، يعني: اذا اختار ترك الدخول وعـدم التصرف في المغصوب كان كل مـن الدخول والخروج حراماً .

٣) معطوف على « الحرمة » يعني : ولكان عدم الحرمة معلقاً على اختيار المكلف للدخول، فاذا اختار الدخول لايكون الخروج حراماً. فضمير «حرمته» راجع الى الخروج وضمير «اختياره» الى المكلف، وضمير «له» الى الدخول.

٤) يعني : ما ذكر من تعليق الحرمة على ارادة عدم الدخول في المغصوب،

(*) الاولى أن يقال: « على اختياره» ليوافق عدله، وتكون العبارة هكذا: « لكانت الحرمة معلقة على ارادة المكلف ، وعدم الحرمة على اختياره له » ، فتدبر .

مع[١] أنه خلاف الفرض ، وأن[٢] الاضطرار يكون بسوء الاختيار .

ان قلت[٣]. ان التصرف في أرض الغير بدون اذنــه بالدخول

=تعليق عدم الحرمة على ارادة الدخول واختياره مما لا ينبغي التفوه به، لان ارادة المكلف ليست من شرائط التكليف بحيث تتعلق الحرمة وعدمها على الارادة، اذ الشرط يقتضي تقدمه على الحكم، ولازمه اناطة الحكم بالارادة، فلو لم يرد الغصب أو شرب الخمر أو غيرهما من المحرمات لم يكن حراماً. وهذا واضح الفساد لان الحكم علة لحدوث الداعي في العبد ، فالارادة في رتبة معلول الحكم ، فكيف تكون علة له ؟

وبالجملة: تعليق الحكم على الارادة في غاية الوهن ، فلا يمكن أن يقال: ان الخروج في صورة عدم اختيار الدخول حرام، وفي صورة اختياره واجب.

١) الثاني: ان تعليق الحرمة وعدمها على الارادة خلاف الفرض، لان المفروض عدم حرمة الخروج لاجل المقدمية للتخلص، لا لارادة الدخول، فالخروج مع الغض عن مقدميته للتخلص يكون حراماً، لانه من أفراد الغصب المحرم ، فاذا كان عدم حرمته لاجل ارادة عدم الدخول لم يتحقق الاضطرار الى الحرام ، اذ لاحرام حتى يتحقق الاضطرار اليه. وهذا خلاف ما فرضناه من الاضطرار الى الحرام بسوء الاختيار .

٢) معطوف على « الفرض » وبيان له . يعني : أن الفرض هو الاضطرار بسوء الاختيار ، ومن المعلوم أن كونه بسوء الاختيار يقتضي حرمته ، والا كان من حسن الاختيار كما هو واضح .

٣) هذا كلام شيخنا الاعظم (قده) القائل بكون المحرم المضطر اليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأموراً به فقط على ما يظهر من التقريرات المنسوبة اليه.

والبقاء حرام بلا اشكال ولا كلام[١]، وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام في حال من الحالات[٢]، بل حاله[٣] حال مثل [مثل حال] شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الاوقات.

ومنه[٤] ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير

ومحصله: أن التصرف الخروجي لم يكن حراماً في حال من الحالات حتى نقول بوجوبه لاجل مقدميته للتخلص الواجب، وذلك لان التصرف في مال الغير بدون اذنه لا يخلو عن ثلاثة أنحاء أعني: الدخولي والبقائي والخروجي، والمحرم منها اثنان، وهما الدخولي والبقائي. وأما التصرف الخروجي فلكونه مقدمة للواجب ـ وهو التخلص عن الحرام ـ لا يتصف بالحرمة في حال من الحالات. نظير شرب الخمر، فانه حلال مع توقف النجاة من التلف عليه، ولا يتصف بالحرمة أصلا. فعليه لا وجه لحرمة جميع التصرفات من الدخولية والبقائية والخروجية بدعوى: أن المكلف قبل الدخول متمكن من جميع هذه التصرفات، فهي بأسرها محرمة، وذلك لما عرفت من عدم حرمة الخروج أصلا.

١) لعدم عروض جهة موجبة لجواز الدخول والبقاء في مال الغير بدون اذنه، فهما محرمان، لفرديتهما لطبيعي الغصب الذي هو من المحرمات.

٢) يعني: من غير فرق في عدم حرمة الخروج بين ماقبل الاضطرار ومابعده.

٣) اي: حال الخروج حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في كونه واجباً في جميع الاوقات، وعدم حرمته في حال من الحالات.

٤) يعني: ومن منع حرمة التصرف الخروجي ظهر المنع عن حرمة جميع

مثلا حراماً قبل الدخول، وأنه[١] يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج، وذلك[٢] لانه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج، وتركه وترك الخروج[٣] بترك الدخول رأساً ليس[٤] في الحقيقة الا ترك الدخول،

التصرفات، بتوهم: أن الغاصب قادر على ترك الخروج ولو بواسطة ترك الدخول، فلابد أن يكون الخروج حراماً أيضاً.

ووجه ظهور المنع: أنه قد عرفت آنفاً: أن المحرم من التصرفات في المغصوب اثنان، وهما الدخولي والبقائي. وأما الخروجي، فهو خارج عن حيز الحرمة، لكونه مثل شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك، كما لا يخفى.

١) معطوف على «كون» يعني: ظهر المنع عن كون، وعن أن المكلف يتمكن من ترك جميع أنحاء التصرف حتى الخروج، فيكون جميع التصرفات حتى الخروج حراماً.

٢) بيان لظهور المنع، وحاصله: أن القدرة شرط التكليف، والخروج فعلا وتركاً قبل الدخول غير مقدور، فترك الخروج قبل الدخول لا يصدق عليه الا ترك الدخول، فلا يصدق عرفاً ترك الخروج على من لم يدخل الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. وعليه، فلا يكون ترك الخروج حقيقة مقدوراً له، فلا يصير قبل الدخول موضوعاً للحكم بالحرمة.

٣) اشارة الى توهم، وهو: أن ترك الخروج قبل الدخول مقدور بواسطة القدرة على ترك الدخول، فلا يصغى الى دعوى عدم القدرة عليه.

٤) هذا دفع التوهم المزبور، وحاصله: أن المقدور الذي يصح تعلق التكليف به هو ما يكون القدرة على وجوده وعدمه على حد سواء، ومن المعلوم

فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلا لم يصدق عليه الا أنه لم يقع في المهلكة، لا أنــه ما شرب الخمر فيها[١] الا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، كما لايخفى.

وبالجملة: لايكون الخروج بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص[٢] عن الحرام أو سببــاً له[٣] الا مطلوباً[٤]، ويستحيل[٥] أن يتصف بغيــر

أن الخروج قبل الدخول غير مقدور، فكذا ترك الخروج، فصدق ترك الخروج بدون الدخول يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، والصدق الحقيقي منوط بالدخول، فاذا دخل المكان ولم يخرج منه يصدق عليه أنه ترك الخروج. نظير مثال شرب الخمر بدون المرض، اذ يصدق عليه أنه لم يقع في المهلكة حتى يشرب الخمر، ولا يصدق عليه أنه لم يشرب الخمر في التهلكة الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع.

والحاصل: أن الخروج قبل الدخول غير مقدور، فلا يجب فعله ولا يحرم تركه.

١) يعني: لا يصدق عليه أنه لم يشرب الخمر في التهلكة، بل يصدق عليه أنه لم يقع في التهلكة.

٢) فيكون الخروج حينئذ واجباً نفسياً، لكنه مجرد فرض، اذ لم يتوهم أحد أن الخروج مصداق للتخلص، بل هو مصداق للغصب، فالخروج علة للتخلص، لا نفسه.

٣) اي: للتخلص، فيكون الخروج حينئذ واجباً غيرياً.

٤) كما اختاره الشيخ الاعظم (قده) غاية الامر: أن الخروج اما مطلوب نفسياً أو غيرياً، وعلى التقديرين لا يتصف بالحرمة.

٥) يعني: بعد فرض كون الخروج مصداقاً للتخلص، أو سبباً له يستحيل

المحبوبية، ويحكم[1] عليه بغير المطلوبية .

قلت : هذا[2] غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الاجلة .

لكنه[3]

أن يتصف بغير المحبوبية ، فيمتنع اتصافه بالحرمة والمبغوضية .

١) معطوف على « يتصف » ، يعني : ويستحيل أن يحكم على الخروج بغير المطلوبية .

٢) يعني: ماذكرناه في «ان قلت» غاية مايمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون المضطر اليه بسوء الاختيار ـ مع انحصار التخلص عن الحرام به ـ مأموراً به .

٣) الضمير للشأن. ثم ان هذا جواب استدلال التقريرات على كون الحرام المضطر اليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأموراً به، وهو يرجع الى جوابين حلي ونقضي .

أما الاول الذي أشار اليه بقوله: «اذا لم يتمكن المكلف من التخلص... الخ» فهو : أن المقدمية لا ترفع حرمة ما يكون مقدمة لفعل واجب كالتخلص عن الغصب، أو ترك حرام كالبقاء في المكان المغصوب، ولا توجب ترشح الوجوب المقدمي على المقدمة المحرمة الا بشرطين :

أحدهما : انحصار المقدمة في خصوص المحرمة ، كانحصار طريق الانقاذ الواجب بالاستطراق في المكان المغصوب ، فان كان له مقدمة مباحة لا يترشح

لايخفى أن ما به التخلص[١] عن فعل الحرام أو ترك الواجب انما يكون حسناً عقلا ومطلوباً شرعاً[٢] بالفعل وان كان قبيحاً ذاتاً اذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونــه[٣] ، ولم يقع بسوء اختياره[٤] اما في الاقتحام في ترك الواجب أو[٥] فعل الحرام ،

الوجوب الغيري من ذي المقدمة على المقدمة المحرمة، بل يترشح على خصوص المباحة كما مر سابقاً .

١) كالخروج عن المغصوب الذي هو مقدمة لفعل واجب وهو التخلص عن الغصب، أو ترك حرام وهو البقاء .

٢) اي: وجوباً مقدمياً وان كان قبيحاً ذاتاً، اي: مع الغض عن مقدميته لفعل واجب أو ترك حرام .

٣) اي : بدون ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب ، وقوله : «انما يكون حسناً» اشارة الى الشرط الاول الذي بيناه بقولنا: «أحدهما انحصار المقدمة » .

ثانيهما : أن لا يكون الاضطرار الى المقدمة المحرمة بسوء اختياره ، والا لم يترشح الوجوب المقدمي على المقدمة المحرمة، بل تبقى على حرمتها الى مابعد الاضطرار أيضاً .

٤) هذا اشارة الى الشرط الثاني المذكور بقولنا: «ثانيهما ان لا يكون...الخ».

٥) معطوف على « ترك » والغرض منه : أن الوقوع بسوء الاختيار يكون بأحد أمرين :

الاول: الاقتحام في ترك الواجب، كما اذا اختار البقاء في المكان المغصوب، حيث ان البقاء ترك للتخلص الواجب، أو الأقتحام في فعل الحرام كالبقاء، حيث

واما(١) في الاقدام على ما هو قبيح وحرام لولا(٢) أن بـه التخلص بلا كلام كما هو(٣) المفروض في المقام ، ضرورة تمكنه(٤) منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره .

وبالجملة(٥) :

انه حرام، لكونه غصباً، فالبقاء يمكن أن يكون اقتحاماً في ترك الواجب أو اقتحاماً في فعل الحرام، لكونه مصداقاً للغصب ، فيكون ترك الواجب أو فعل الحرام على البدل ذا المقدمة .

الثاني: الاقدام على ماهو قبيح عقلا وحرام شرعاً، أعني به: المقدمة المحرمة كالخروج الذي هو مقدمة للواجب ـ وهو التخلص عن الحرام ـ فان الخروج لو لم يكن مقدمة للتخلص المزبور كان حراماً . لكونه غصباً .

١) هذا عدل قوله: «اما في الاقتحام» وهذا هو الامر الثاني المذكور بقولنا: «الثاني الاقدام على ... الخ»، والمراد بقوله: «ما هو قبيح وحرام» هو المقدمة المحرمة ، كالخروج عن المغصوب .

٢) قيد لقوله : «قبيح وحرام» وكذا قوله : « بلا كلام »، يعني: لا كلام من الخصم في حرمة الخروج ان لم يتوقف عليه عنوان التخلص .

٣) قيد لقوله : «يتمكن» يعني: كما أن الوقوع في أحد الامرين المزبورين بسوء الاختيار هو المفروض في المقام .

٤) يعني : ضرورة تمكن المكلف من التخلص عن الحرام قبل اقتحامه فيه فقوله : « ضرورة » تعليل لكون الوقوع بسوء الاختيار .

٥) هذا ناظر الى رد ما ذكره المستشكل من: «أنه لو لم يدخل لما كان متمكناً » .

وحاصل الرد: أن التمكن المشروط به التكليف أعم من المقدور بلا واسطة

كان قبل ذلك(١) متمكناً من التصرف خروجاً كما يتمكن منه دخولا ، غاية الامر يتمكن منه بلا واسطة ، ومنه(٢) بالواسطة . ومجرد(٣) عدم التمكن منه الا بواسطة(٤) لا يخرجه عن كونه(٥) مقدوراً ،

ومعها ، ومن المعلوم كون الخروج بتوسط الدخول مقدوراً ، وهذا المقدار من القدرة كاف في صحة توجه النهي اليه، فيصير الخروج ـ للقدرة عليه بتوسط الدخول ـ منهياً عنه .

١) اي : الاقتحام في الحرام متمكناً من التصرف الخروجي ، كما يتمكن من التصرف الدخولي .

٢) اي : الخروج ، وغرضه أن جميع التصرفاف في المغصوب حرام ، حيث ان جميعها مقدورة لمريد الغصب ، غاية الامر أن التصرف الدخولي قبل الاقتحام في المغصوب مقدور بلا واسطة ، والتصرف الخروجي مقدور له بواسطة الدخول .

٣) هذا رد قول المستشكل: « لانه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه » .

وحاصل الرد : ما تقدم آنفاً : من أن المقدور بالواسطة مقدور يصح تعلق التكليف به، كصحة تعلقه بالمقدور بلا واسطة، ولا يعتبر في صحة التكليف كون متعلقه مقدوراً بلا واسطة، والمفروض كون الخروج قبل الدخول مقدوراً بتوسط الدخول .

٤) وهي الدخول ، حيث ان التمكن من الخروج مترتب عليه .

٥) هذا الضمير وضميرا « منه ، لا يخرجه » راجع الى « الخروج » .

كما هو الحال[١] في البقاء، فكمـا يكون تركه[٢] مطلوبـاً في جميع الاوقات[٣]، فكذلك الخروج، مع[٤] أنه مثله في الفرعية على الدخول،

١) يعني: ماذكر في الخروج من كونه مقدوراً بتوسط القدرة على الدخول، وأن هذا المقدار من القدرة مصحح لتوجه النهي الى الخروج جارٍ بعينه في البقاء الذي اعترف الخصم بحرمته بقوله: «انقلت: ان التصرف في أرض الغير بدون اذنه بالدخول والبقاء حرام بلا اشكال» ضرورة أن البقاء ـ وهو استمرار الغصب ـ متفرع على أصل الغصب كتفرع الخروج عليه، فلو لم تكفِ القدرة بالواسطة في صحة توجه التكليف لم تكفِ في كل من الخروج والبقاء، لعدم الفرق بينهما في كونهما مقدورين مع الواسطة، وفي تفرع كليهما على الدخول. فقوله: «كما هو الحال» جواب نقضي، كما أن قوله (قده): «اذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ولم يقع بسوء اختياره» جواب حلي، فلاحظ وتدبر.

٢) اي: ترك البقاء الذي هو مقدور باعتراف المستشكل ومطلوب، فكذلك الخروج. وغرضه اثبات التساوي بين البقاء والخروج في المقدورية المترتبة في كليهما على الدخول في المغصوب، فكما لا تكون الفرعية على الدخول في البقاء مانعة عن تعلق النهي به قبل الدخول وبعده، فكذلك الخروج من دون تفاوت بينهما.

٣) يعني: قبل الدخول وبعده.

٤) يعني: مع أن البقاء مثل الخروج في اشتراكهما في الفرعية على الدخول وترتبهما عليه لا تكون الفرعية مانعة عن تعلق النهي به، فلابد أن لا تكون الفرعية مانعة عن تعلق النهي بالخروج أيضاً، لاشتراكهما في الفرعية على الدخول.

فكما لاتكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته[1] قبله وبعده، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته[2] وان كان العقل يحكم بلزومه[3] ارشاداً الى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين.

ومن هنا[4] ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة، وأنه[5] انما يكون مطلوباً على كل حال[6] لو لم يكن الاضطرار اليه بسوء

١) يعني: عن مطلوبية البقاء قبل الدخول وبعده.

٢) يعني: عن مطلوبية الخروج.

٣) اي: بلزوم الخروج، وغرضه اثبات رجحان اختيار الخروج مع كونه حراماً كالبقاء، وحاصل وجه الرجحان: أن الخروج لما كان أخف محذوراً من البقاء، لحصول التخلص به عن الغصب المحرم دون البقاء، بل يزيد به الحرام، حكم العقل بلزومه واختياره على البقاء.

٤) يعني: ومن اعتبار عدم تمكن المكلف من التخلص عن الحرام في مطلوبية المقدمة المحرمة ظهر حال شرب الخمر تخلصاً عن المهلكة، وأن مطلوبيته منوطة بعدم كون الاضطرار بسوء الاختيار، اذمعه لايتصف شرب الخمر بالمطلوبية.

٥) معطوف على « حال » يعني: وظهر أن شرب الخمر انمايكون مطلوباً شرعاً في كل حال، من غير فرق بين ما قبل الاضطرار وما بعده بشرط أن لا يكون الاضطرار اليه بسوء الاختيار، والا فشرب الخمر باقٍ على الحرمة، ولا تتبدل حرمته بالوجوب بالاضطرار الناشيء عن سوء الاختيار.

٦) يعني: في حال الاضطرار الى الشرب للنجاة من المهلكة وغيره.

الاختيار، والا[١] فهو على ما هو عليه من الحرمة وان كان العقل يلزمه ارشاداً الى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه، لكون[٢] الغرض فيه أعظم، فمن[٣] ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس أو شرب الخمر لئلا يقع في أشد المحذورين منهما[٤] فيصدق[٥] أنه تركهما [تركها] ولو بتركه ما لو فعله لأدىٰ لامحالة الى أحدهما[٦]، كسائر

١) يعني: وان كان الاضطرار الى شرب الخمر بسوء الاختيار، فهذا الشرب باق على ماهو عليه من الحرمة، ولم يخرج عن عموم دليل حرمة شرب الخمر، ولم يصر مطلوباً بسبب توقف نجاة النفس عن الهلاك عليه، لكون الاضطرار اليه بسوء الاختيار، فحرمة شرب الخمر أو الخروج من المكان المغصوب باقية على حالها، وأن حكم العقل بلزوم اختيارهما من باب أقل المحذورين، فلا منافاة بين حرمته ومبغوضيته، وبين حكم العقل بلزوم اختياره.

٢) تعليل للاهمية والأولوية، وضميرا «تركه، فيه» راجعان الى الاهم.

٣) هذا متفرع على كون المقدور بالواسطة كالخروج الذي هو مقدور بتوسط القدرة على الدخول كالمقدور بلا واسطة في صحة توجه التكليف الى المكلف، ورد على كلام الخصم: «فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلا لم يصدق عليه الا أنه لم يقع في المهلكة... الخ.»

٤) اي: من شرب الخمر وهلاك النفس.

٥) هذا جزاء «فمن ترك» يعني: أن من ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس أو شرب الخمر كما اذا لم يعرض نفسه للهلاك الذي لايندفع الا بشرب الخمر يصدق عليه أنه تارك للهلاك وتارك لشرب الخمر.

٦) اي: هلاك النفس أو شرب الخمر كسائر الافعال التوليدية في كونها

الافعال التوليدية (*)، حيث يكون العمد اليها بالعمد الى أسبابها، واختيار تركها[1] بعدم العمد الى الاسباب، وهذا[2] يكفي في استحقاق

تحت القدرة، لكونها مقدورة بتوسط أسبابها، فشرب الخمر والخروج عن المغصوب مقدوران بسبب القدرة على تعريض النفس في المهلكة والدخول في المغصوب.

١) هذا الضمير وضميرا «اليها، أسبابها» راجعة الى الافعال.

٢) اي: كون الافعال التوليدية مقدورة بتوسط القدرة على أسبابها تكفي في توجه التكليف الى تلك الافعال التوليدية المترتبة على أسبابها، واستحقاق العقاب على تلك الافعال، وعليه فيستحق العقاب على شرب الخمر من أوقع

(*) في كون الشرب والخروج من الافعال التوليدية منع، لان الفعل التوليدي عبارة عما يكون سببه فقط تحت قدرة المكلف، لترتب المسبب عليه قهراً، كحصول الطهارة الحدثية الصغرى بالغسلتين والمسحتين، والكبرى بغسل جميع البدن، والاحراق بالالقاء في النار، ونحوها مما لا يتوسط بين الاثر والفعل ارادة فاعل مختار. وهذا بخلاف الشرب والخروج، فانهما لا يترتبان قهراً على اختيار الدخول في المغصوب، وايجاد ما يؤدي الى المرض المهلك الذي يتوقف النجاة منه على شرب الخمر، بل ترتبهما عليهما انما يكون بالارادة والاختيار.

اللهم الا أن يقال: ان المراد ترتب التصرف الخروجي على الدخولي، وترتب الشرب المنجي من الهلاك على المرض المؤدي اليه، لكن تسمية ذلك بالفعل التوليدي خلاف الاصطلاح، فالاولى أن يقال: «انهما مقدوران بالواسطة نظير الافعال التوليدية».

العقاب على الشرب للعلاج وان كان[١] لازماً عقلا للفرار عما هو أكثر عقوبة .

ولو سلم[٢] عدم الصدق الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة[٣] ، ومن الفعل[٤]

نفسه في المرض المؤدي الى الهلاك لو لم يشرب الخمر، والموجب لاستحقاقه هو قدرته على الشرب المزبور ولو بتوسط قدرته على ايجاد سببه وهو المرض.

١) يعني : وان كان الشرب للعلاج لازماً عقلا ، وهذا اشارة الى دفع التنافي بين حكم العقل بلزوم الشرب للعلاج أو الخروج عن المكان المغصوب، وبين استحقاق العقوبة عليه ، اذ مع لزوم الارتكاب كيف يعاقب عليه ؟

ومحصل دفعه : أن الحكم بلزوم الارتكاب ليس لاجل مصلحة في نفسه موجبة للزوم الفعل، بل لاجل كون الشرب أو الخروج موجباً للفرار من العقوبة الزائدة في ترك الشرب أو الخروج .

٢) هذا اشارة الى رد ما ذكره المستشكل بقوله : « وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة الا ترك الدخول ... الخ » .

وحاصل الرد: أنه لو سلمنا عدم صدق تارك الخروج على من لم يدخل بعد الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع ، فنقول : انه لا ضير في ذلك بعد فرض تمكنه من الترك بسبب ترك الدخول، ومن فعله بالقدرة على الدخول الذي هو من قبيل الموضوع للدخول ، وهذا المقدار كاف في صحة النهي .

٣) اي : المنتفية بانتفاء الموضوع .

٤) معطوف على « الترك » يعني : بعد تمكنه من الترك والفعل .

بواسطة[١] تمكنه ممـــا هو من قبيل الموضوع[٢] في هذه السالبـــة ، فيوقع[٣] نفسه بالاختيار في المهلكة ، أو يدخل الدار ، فيعالج بشرب الخمر ، ويتخلص بالخروج ، أو يختار[٤] ترك الدخول والوقوع[٥] فيهما لئلا يحتاج الى التخلص والعلاج .

ان قلت[٦]: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً

١) متعلق بقوله : « تمكنه من الترك » .

٢) وهو الدخول ، حيث انه من قبيل الموضوع للخروج ، وليس نفس الموضوع له ، بداهة عدم ترتب الخروج قهراً على الدخول حتى يكون الدخول موضوعاً له ، لوضوح كون ترتب الخروج على الدخول بالارادة والاختيار .

٣) غرضه بيان كيفية التمكن من الفعل والترك . أما الاول ، فباختيار المهلكة الملجئة الى شرب الخمر ، أو باختيار دخول الدار المغصوبة الموجب للتخلص عنها بالخروج .

وأما الثاني ، فباختيار ترك الدخول في المكان المغصوب ، وترك الوقوع في المهلكة المتوقف علاجها على شرب الخمر .

٤) معطوف على « يوقع » وهذا بيان القدرة على الترك .

٥) معطوف على « الدخول » وضمير «فيهما» راجع الى المهلكة والدار ، يعني : يختار ترك الدخول في الدار وترك الوقوع في المهلكة لئلا يحتاج الى التخلص عن الغصب بالخروج وعن المهلكة بالعلاج .

٦) هذا اشكال من ناحية شيخنا الاعظم (قده) ومن يقول بمقالته من كون الخروج مأموراً به على المصنف وغيره ممن يقول بحرمة الخروج والشرب . وحاصل الاشكال : أن الالتزام بالحرمة يوجب ارتفاع الوجوب عن ذي المقدمة

ومعاقباً عليه(*) عقلا مع بقاء ما[١] يتوقف عليه على وجوبه، لسقوط[٢]

وهو التخلص عن الغصب وحفظ النفس، حيث ان المقدمة ـ وهي الخروج والشرب ـ ممنوعة شرعاً، وموجبة لاستحقاق العقوبة عقلا، و من المقرر كون الممنوع شرعاً كالممتنع عقلا، فالتكليف بـذي المقدمة مع امتنـاع مقدمته الوجودية تكليف بغير مقدور، اذ لا يمكن الجمع بيـن حرمة المقدمة ووجوب ذيهـا، فلابد اما من سقوط الوجوب عن ذي المقدمة وهـو التخلص وحفظ النفـس، لكونه مع حرمة المقدمة تكليفاً بغير مقدور. واما من سقوط حرمة المقدمة، فلا يكون الخروج والشرب محرمين. والالتزام بسقوط الوجوب كما ترى، اذلم يلتزم أحد بسقوط وجوب حفظ النفس ووجوب التخلص عن المغصوب، فلا محيص عن الالتزام بسقوط الحرمة عن المقدمة وهـي الخروج والشرب وهو المطلوب.

١) المراد بالموصول ذو المقدمة كالتخلص عن الغصب وحفظ النفس عن الهلاك، وضمير «وجوبه» راجع الى الموصول، يعني: كيف تكون المقدمة كالخروج والشرب حراماً شرعاً مع بقاء ذي المقدمة على الوجوب، كما يقول به المصنف وغيره في مقابل الشيخ القائل بوجوب الخروج والشرب.

٢) تعليل لعدم امكان اجتماع حرمة المقدمة كما يقول بها القائل بحرمة الخروج والشرب كالمصنف مع وجوب ذي المقدمة.

(*) الاولى أن يقال: «ومستحقاً عليه العقاب عقـلا» لان العقل يحكم باستحقاق العقاب. وأما العقوبة الفعلية التكوينية فهي فعل الشارع دون العقل، لما عرفت من أن فعله هو حكمه بالاستحقاق، وهذا أيضاً مراد المصنف (قده) لكن العبارة قاصرة عن تأديته.

[ووضوح سقوط] الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقل بأن الممنوع شرعاً كالممتنع عادة أو عقلا .

قلت[١] أولا : انما كان الممنوع كالممتنع اذا لم يحكم العقل بلزومه[٢] ارشاداً الى ما هو أقل المحذورين . وقد عرفت[٣] لزومه

وتقريب التعليل: أن الامتناع الشرعي كالعقلي، فالمقدمة الممنوعة شرعاً كالممنوعة عقلا في عدم القدرة على الاتيان بها، وبامتناعها يمتنع بقاء ذي المقدمة على الوجوب المشروط بالقدرة على ايجاد متعلقه .

١) هذا أول الجوابين اللذين أجاب بهما المصنف (قده) عن الاشكال المزبور، وحاصله: أن حرمة المقدمة انما ترفع وجوب ذيها فيما اذالم يحكم العقل بلزوم فعل المقدمة ، وأما مع حكمه بلزومه ، فلا بأس ببقاء وجوب ذي المقدمة بحاله ، اذ لا يكون التكليف به حينئذ من التكليف بالممتنع وغير المقدور بعدوضوح حكم العقل بلزوم المقدمة، لكون مخالفتها أخف المحذورين، وأقل القبيحين، فلا منافاة بين وجوب ذي المقدمة كالتخلص عن المغصوب وبين كون الخروج الذي هو مقدمته ممنوعاً عنه شرعاً بالنهي السابق الساقط بالامتناع بسوء الاختيار ، ومستحقاً عليه العقاب . وليس المدعى الا ذلك .

٢) اي : الممنوع شرعاً كالخروج عن المكان الغصبي ، فان الخروج وان كان مصداقاً للغصب المحرم لكنه أقل محذوراً من البقاء، لحصول التخلص عن الحرام به .

٣) حيث قال قبل صفحة تقريباً: « وان كان العقل يحكم بلزومه ارشاداً الى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين». وقال أيضا بعدهذه العبارة بسطرين:

بحكمه ، فانه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلا [1] لا بأس في (*) بقاء ذي المقدمة على وجوبه ، فانه [2] حينئذ ليس من التكليف بالممتنع كما [3] اذا كانت المقدمة ممتنعة .

وثانياً [4] : لـو سلم ، فالساقط انما هـو الخطاب فعلا بالبعث

« وان كان العقل يلزمه ارشاداً الى ماهوأهم وأولى بالرعاية من تركه... الخ».

١) قيد لقوله : « لزوم » وضمير « لزومه » راجع الى الممنوع شرعاً ، وضمير « بحكمه » راجع الى العقل ، وضمير « فانه » للشأن .

٢) يعني : فان وجوب ذي المقدمة حين حكم العقل بلزوم مقدمته ليس من التكليف بالممتنع .

٣) قيد للمنفي، يعني: ليس بقاء ذي المقدمة على وجوبه من التكليف بالممتنع كصورة امتناع المقدمة عقلا .

٤) هذا ثاني الجوابين عن الاشكال، ومحصله: أنه لوسلمنا سقوط وجوب ذي المقدمة ، لكونه منافياً لحرمة مقدمته حتى في صورة حكم العقل بلزومها ، فنقول: ان الساقط هو فعلية البعث والايجاب بحفظ النفس عن الهلاك، والتخلص عن الغصب . وأما حكم العقل بلزومهما لتنجز التكليف بهما قبل الاضطرار ، فهو باق على حاله، ومع هذا الحكم العقلي لا حاجة الى الخطاب الفعلي الشرعي. وعليه فحرمة المقدمة مانعة عن فعلية وجوب ذي المقدمة دون ملاكه ، لتماميته وعدم قصوره فيه، ولذا يحكم العقل بلزوم استيفائه، فيجب التخلص عن الغصب وحفظ النفس عن الهلاك بـالخروج وشرب الخمر بحكم العقل وان لم يكن وجوب فعلي شرعاً بحفظ النفس والتخلص عن الغصب ، لكفاية حكم العقل في ذلك .

(*) الاولى تبديل « في » بالباء بأن يقال: «لا بأس ببقاء ذي المقدمة » .

والايجاب (*) لا لزوم[١] اتيانه عقلا ، خروجاً[٢] عن عهدة ماتنجز عليه سابقاً[٣]، ضرورة[٤] أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الاشد، ونقض الغرض الاهم ، حيث[٥] انه الآن[٦] كماكان عليه مـن الملاك والمحبوبية بلا حدوث قصور أو طروء فتور فيه أصلا ، وانما كان

١) يعني: أن الساقط هو الخطاب الفعلي ، لا لزوم الاتيان بالمقدمة عقلا.

٢) تعليل للزوم الاتيان عقلا .

٣) يعني: قبل الاضطرار، وحاصله: أنه يجب بحكم العقل الاتيان بالحرام المضطر اليه بسوء الاختيار لاجل الخروج عن عهدة التكليف الذي تنجزعليه قبل الاضطرار .

٤) تعليل لعدم سقوط الوجوب العقلي ، وحاصله : أنه لو لم يأت بالحرام المضطر اليه كالخروج عن المغصوب وشرب الخمر للتخلص عن الغصب ، وحفظ النفس عن التلف لوقع في المحذور الاشد، وهـو تلف النفس والبقاء في الغصب .

٥) تعليل للوقوع في المحذورالاشد، وضمير «انه» راجع الى ذي المقدمة.

٦) يعني: بعد الاضطرار، وحاصله: أن حفظ النفس عن الحرام ـ كالهلكة والبقاء في المغصوب ـ باق على ماكان عليه قبل الاضطرار من الملاك والمحبوبية، ولم يحدث فيه بسبب الاضطرار قصور أصلا . نعم سقط خطابـه لاجل المانع وهو حرمة مقدمته كالخروج وشرب الخمـر ، فالمقدمة باقية على حرمته التي

(*) لايخفى أنه مع انحصار طريق احراز الملاك بالخطاب المشتمل على الطلب الفعلي ينسد باب احرازه بسقوط الخطاب، فيشكل حينئذ تصحيح العبادة به .

سقوط الخطاب لاجل المانع[١]، والزام[٢] العقل به لذلك ارشاداً كاف لا حاجة معه الى بقاء الخطاب بالبعث اليه والا يجاب له فعلا[٣]، فتدبر جيداً .

وقد ظهر مما حققناه[٤] فساد القول بكونه مأموراً بـه مع اجراء

كانت ثابتة له قبل الاضطرار ، فيعاقب عليها لذلك وان ألزمه العقـل باتيانها ، لكونها أخف القبيحين .

وبالجملة : فالمقدمة باقية على حرمتها ، وذو المقدمة باق على محبوبيته الثابتة له قبل حدوث الاضطرار ، ولم يسقط عنه الا فعلية الايجاب .

١) وهو: حرمة المقدمة المنافية لوجوب ذيها .

٢) مبتدء وخبره « كاف » يعني : والزام العقل بالاتيان بالمقدمة المحرمة كالخروج وشرب الخمر للخروج عن عهدة ماتنجز عليه سابقاً من باب الارشاد كاف في لزوم الاتيان ، ولا حاجـة مع هذا الحكم العقلي الى بقـاء الخطاب الفعلي البعثي ، فقوله : « لذلك » اشارة الى الخروج عن العهدة .

٣) قيد للبعث والايجاب، وضمير « معه » راجع الى الزام العقل، وضميرا « اليه ، له » راجعان الى ذي المقدمة كالتخلص عن الهلاك والغصب .

فتلخص من جميع ماأفاده المصنف (قده): أن المقدمة المحرمة المنحصرة المضطر اليها بسوء الاختيار ـ كالخروج عن المكان المغصوب وشرب الخمر لحفظ النفس عن الهلاك ـ باقية على حرمتها، ولا ترفع حرمتها وجوب ذيها أولا ، وعلى فرض تسليم ارتفاع وجوبه يكفي حكم العقل بلزوم التخلص عن الغصب والهلاك ، ولا حاجة معه الى الايجاب الفعلي الشرعي ثانياً .

٤) من بقاء المضطر اليه بسوء الاختيار على حكمه من الحرمة ظهر فساد

حكم المعصية[١] عليه نظراً[٢] الى النهي السابق، مع ما فيه[٣] من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة (*) . ولا يرتفع غائلته[٤]

القول ... الخ .

١) المراد بحكم المعصية استحقاق العقوبة .

٢) قيد لإجراء حكم المعصية عليه ، والمراد بالنهي السابق هو الساقط بالاضطرار قبل الخروج ، ولذا كان الخروج معصية حكماً لا حقيقة .

٣) هذا اشكال آخر على هذا القول، وحاصل الاشكال الاول: أنه قد ظهر مما بيناه في القول المختار من بقاء النهي المتعلق بالمقدمة ـ كالخروج ـ على حاله ، وعدم صيرورتها مأموراً بها بالاضطرار: فساد القول بكون الخروج مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه، للنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار، وذلك لان النهي باق والخروج حرام حتى بعد حدوث الاضطرار، غاية الامر أن العقل ارشاداً الى أقل المحذورين يحكم بلزوم الخروج ، هذا .

وحاصل الاشكال الثاني : أن لازم هذا القول اجتماع الضدين ـ وهما الوجوب والحرمة ـ في فعل واحد بعنوان واحد، حيث ان الخروج حرام، لكونه تصرفاً في مال الغير بدون اذنه ، وواجب ، لكونه مقدمة للتخلص الواجب .

٤) اي: غائلة اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة .

(*) لا يخفى أنه لا يرد هذا الاشكال على صاحب الفصول (قده) ، لانه لايقول بكون الخروج معصية حقيقية حتى يكون حراماً كي يلزم اتصافه بالوجوب والحرمة ، ويحتاج الى الدفع ، بل يقول بأنه في حكم المعصية يعني في استحقاق العقوبة ، كما يظهر من عبارته التي ننقلها في التعليقة الآتية انشاء الله تعالى .

باختلاف زمـان التحريم والايجاب قبل الدخول وبعده[١] كما في الفصول مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وانما المفيد[٢] اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما ، وهذا أوضح من أن يخفى ، كيف[٣] ولازمه

ثم انه اشارة الى ماتفطنه صاحب الفصول من اشكال الاجتماع المزبور .

ودفعه باختلاف زمان التحريم ـ وهو ماقبل الدخول في المغصوب ـ وزمان الايجاب وهو مابعد الدخول ، وأن المستحيل هو اجتماعهما في زمان واحد ، وهو مفقود هنا .

وحاصل ما أفاده المصنف (قده) في رده : أن اختلاف زمانـي الايجاب والتحريم لايجدي في ارتفاع غائلة اجتماعهما مالم يختلف زمان الفعل المتعلق لهما، كمااذا قال في زمان واحد: «يجب الجلوس في المحل الكذائي يوم الجمعة ويحرم يوم الخميس» فانه لااشكال في صحة ذلك مع وحدة زمان انشاء الايجاب والتحريم. وأما اذا قال صباح يوم الخميس : « يجب الجلوس في المكان الفلاني يوم الجمعة » وفي مسائه : « يحرم الجلوس فيه يوم الجمعة » فلا اشكال في عدم الصحة، للزوم اجتماع الحكمين مع اختلاف زمان انشائهما، فالمدار في ارتفاع غائلة الاجتماع على اختلاف زمان متعلق الحكمين، لااختلاف زمان انشائهما.

١) الاول زمان انشاء التحريم، والثاني ـ وهو بعد الدخول ـ زمان انشاء الوجوب .

٢) في ارتفاع الغائلة اختلاف زمان الفعل المتعلق ولو مع اتحاد زمان الحكمين .

٣) يعني: كيف يرتفع غائلة الاجتماع باختلاف زماني الايجاب والتحريم والحال أن لازمه وقوع الخروج بعنوانه اطاعة وعصياناً ، ومحبوباً ومبغوضاً.

وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق واطاعة للامر اللاحق فعلا[١] ومبغوضاً ومحبوباً كذلك[٢] بعنوان واحد[٣]، وهذا[٤] مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع .

كما لا يجدي[٥] في رفع هذه الغائلة كون النهي مطلقاً وعلى كل

أما الاطاعة والمحبوبية الفعليتان فللامر اللاحق المتعلق بالخروج بعد الدخول. وأما العصيان والمبغوضية ، فللنهي السابق الساقط بالاضطرار .

١) قيد «للامر اللاحق» اذ المفروض كون الخروج بعد الدخول مأموراً به فعـلا .

٢) اي : محبوباً فعلا كفعلية الامر به .

٣) وهو التصرف الخروجي ، فانه بهذا العنوان حرام، لكونه بدون اذن المالك ، وواجب ، لتوقف ترك الغصب عليـه ، وقد تقدم سابقاً أن المقدمية جهة تعليلية ، فمعروض الوجوب المقدمي هو ذات المقدمة أعني الخروج ، فهو المتصف بالوجوب والحرمة .

٤) اي: اتصاف الخروج بالوجوب والحرمة والمحبوبية والمبغوضية مما لايرضى به القائل بجواز اجتماع الامر والنهي، لانه يرى اجداء تعدد العنوان فيه فضلا عن القائل بالامتناع ،كما لا يخفى .

٥) اشارة الى وجه آخر لدفع غائلة اجتماع الوجوب والحرمة في الخروج، وحاصله : أن النهي عن التصرف في مـال الغير مطلق يشمل الدخول والبقاء والخروج، والامر بالخروج مشروط بالدخول، اذ لا يصح الامر به قبل الدخول، ولكون أحد الحكمين ـ وهو النهي ـ مطلقاً والآخر مقيداً يرتفع التنافي بينهما.

حال ، وكون الامر مشروطاً بالدخول (*) ، ضرورة[١] منافاة حرمة

---

١) اشارة الى عدم إجداء الاطلاق والتقييد في ارتفاع الغائلة .

وملخص وجه عدم الاجداء: أن النهي لما لم يكن مقيداً بزمان، فلا محالة يكون في زمان القيد موجوداً، فالخروج منهي عنه ومأمور به، فاجتمع فيه الوجوب والحرمة ، ولم ترتفع غائلة الاجتماع .

(*) قال في الفصول في الثلث الاخير من مبحث اجتماع الامر والنهي ما لفظه : « وتوضيح المقام: أن ترك الغصب مراد من المكلف بجميع أنحائه التي يتمكن من تركه ارادة فعلية مشروطاً بقاؤها ببقاء تمكنه منه، وحيث انه قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب بجميع أنحائه دخولا وخروجاً، فترك الجميع مراد منه قبل دخوله، فاذا دخل فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع أنحائه مقدار ما يتوقف التخلص عليه ، وهو مقدار خروجه مثلا ، فيمتنع بقاء ارادة تركه كذلك ، وقضية ذلك أن لا يكون بعض أنحاء تركه حينئذ مطلوباً ، فيصح أن يتصف بالوجوب، لخلوه عن المنافي، والعقل والنقل قد تعاضدا على أن ليس ذلك الا التصرف بالخروج ، فيكون للخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان أحدهما مطلق وهو النهي عن الخروج ، والاخر مشروط بالدخول وهو الامر به ، وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين ، بل يتصف بكل في زمان ، ويلحقه حكمهما من استحقاق العقاب والثواب باعتبار الحالين. ولو كانت مبغوضية شيء في زمان مضادة لمطلوبيته في زمان آخر لا متنع البداء في حقنا مع وضوح جوازه ، وانما لا يترتب هنا أثر الاول لرفع البداء له بخلاف المقام » انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

وأنت خبير بما في كلامه من القرائن الدالة على عدم ارادة اجتماع الوجوب

. . . .

. . . .

والحرمة في الخروج ، بل تدل على تخصيص حرمة أنحاء التصرف واخراج الخروج بعد الدخول عن حيز عموم الحرمة .

منها : قوله: « مشروطاً بقاؤها ببقاء تمكنه منه... الخ » لدلالته على انتفاء ارادة ترك الخروج ، لعدم تمكنه من ترك الغصب حينئذ، فلايتصف بالحرمة .

ومنها : قوله: « وهما غير مجتمعين فيه... الى قوله : بل يتصف بكل في زمان...الخ» فانه كالصريح في اختلاف زمان اتصاف المتعلق بالوجوب والحرمة، لا اختلاف زمان انشائهما ليقال : انه غير مانع عن اجتماعهما .

ومنها : قوله : « ولو كانت مبغوضية شيىء في زمان مضادة ... الخ » فانه أيضاً كالصريح في اختلاف زمان الفعل المتصف بالمبغوضية والمطلوبية، لوضوح تعدد زمان محبوبية شيىء ومبغوضيتـه في البداء ، ولو كان منشأ المحبوبية أو المبغوضية الجهل بخصوصيات الموضوع ، كما لا يخفى .

وقد ظهر مما ذكرنا: عدم ورود شيىء من اشكالات المصنف على صاحب الفصول «قدهما» من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة، لما عرفت من عدم لزومه أصلا ، اذ المفروض سقوط النهي عقلا بالاضطرار، ولا يبقى الا أثره ، وهو استحقاق العقوبة . وأما نفس الفعل، فلا يكون حراماً بل هو واجب فقط . ولا منافاة بين الوجوب واستحقاق العقوبة كالجهر في موضع الاخفات وبالعكس جهلا ، حيث ان الصلوة صحيحة ومأمور بها، ومع ذلك يستحق العقوبة عليها .

ومن وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق واطاعة للامر اللاحق، لما ظهر من كلام الفصول من سقوط النهي عن الخروج . فلا يكون

شيىء كذلك[١] مع وجوبه في بعض الاحوال[٢].

وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه[٣]، ففيه مضافاً[٤] الى ما عرفت : من امتناع الاجتماع فيما اذا كان بعنوانين فضلا[٥] عما اذا

---

١) اي : مطلقاً وعلى كل حال .

٢) وهو الخروج بعد الدخول .

مختار المحقق القمى والمناقشة فيه

٣) وهو مختار المحقق القمى (قده) ، والمنسوب الى ظاهر الفقهاء. وقد أورد عليه المصنف (قده) بوجوه نذكرها عند شرح كلماته .

٤) هذا أول تلك الوجوه ، وحاصله : أنه قد تقدم في بيان مختاره امتناع اجتماع الامر والنهي في شيىء واحد بعنوانين ، فراجع .

٥) هذا ثاني تلك الوجوه، وملخصه: أنه بعد تسليم جواز الاجتماع نقول: ان مورده هو تعدد العنوان ، وذلك مفقود في المقام ، ضرورة أن متعلق الامر والنهي- وهو الخروج الشخصي- واحد، وهو بعنوانه الاولي-أعني التصرف في مال الغير بدون اذنه ـ قد تعلق به الحكمان المتضادان لجهتين تعليليتين احداهما عدم اقترانه باذن المالك الموجب لتعلق النهي به، والاخرى توقف التخلص عن الحرام عليه الموجب لتعلق الامر به ، ومن المعلوم أن الجهات

عصيانا ، بل بحكم المعصية من استحقاق العقوبة ، فليس الدخول عصيانا واطاعة .

ومن عدم اجداء اطلاق النهي ، واشتراط الامر فى دفع غائلة الاجتماع، لما عرفت من عدم التزام الفصول بالاجتماع،وعدم ارادته من الاطلاق العموم بل مراده الاطلاق في مقابل الاشتراط ، فتدبر .

كان بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً[١] للتخلص وكان[٢] بغير اذن المالك، وليس التخلص[٣] الا منتزعاً عن

التعليلية وسائط ثبوتية لترتب الاحكام على موضوعاتها، وخارجة عن الموضوعات وغير مرتبطة بها.

١) والسببية - وهي المقدمية - جهة تعليلية خارجة عن الموضوع وهو الخروج.

٢) يعني: وكان الخروج بعنوانه الاولي بدون اذن المالك. وغرضه الاشارة الى علتي الوجوب والحرمة المتعلقين بالخروج بعنوانه الاولي الواحد.

٣) اشارة الى توهم ودفعه.

أما التوهم فهو: أن للخروج عنوانين يندرج بهما في مسألة اجتماع الامر والنهي، وتوضيحه: أن التخلص عنوان وجهة تقييدية للخروج، والغصب عنوان له أيضاً يوجب حرمته، كما أن عنوان التخلص يوجب وجوبه، فمتعلق الامر والنهي متعدد لا واحد.

وأما دفع التوهم، فتقريبه: أن التخلص ليس واجباً نفسياً، بل هو عنوان انتزاعي ينتزع عن ترك الحرام الذي هو مسبب عن الخروج، فلا يكون عنوان التخلص واجباً نفسياً منطبقاً على الخروج، هذا. مع أنه لو سلم كون التخلص واجباً نفسياً، لكنه لا ينطبق على الخروج، ولا يكون عنواناً له، لان الخروج مقدمة لترك الحرام الذي هو منشأ التخلص، وقد مر مراراً: أن المقدمية جهة تعليلية للمقدمة، وليست جهة تقييدية لها، والموجب لصغروية شيء لمسألة اجتماع الامر والنهي هو تعدد الجهة التقييدية فيه.

فالنتيجة: أن الخروج - لوحدة عنوانه - أجنبي عن مسألة اجتماع الامر والنهي.

ترك الحرام المسبب (×) عن الخروج لاعنواناً له[١] أن الاجتماع[٢] هاهنا [هنا] - لوسلم أنه[٣] لا يكون بمحال، لتعدد[٤] العنوان،

١) اي : للخروج .

٢) هذا ثالث الوجوه، وحاصله: أنه- بعدتسليم تعدد العنوان هناالموجب لجواز الاجتماع، والغض عن الجوابين المتقدمين - لايمكن الالتزام بالاجتماع هنا أيضاً ، لان جوازه عند القائلين به مشروط بوجود المندوحة ، كالصلوة في المكان المغصوب مع امكان فعلها في مكان مباح، وأما بدون المندوحة، فلايجوز كالمقام ، لانحصار طريق التخلص عن الحرام بالخروج .

وعليه ، فوجوب الخروج وحرمته تكليف بالمحال ، وهو قبيح عقلا ، فلايصدرعن الحكيم، فلابد للقائل بجواز الاجتماع اما من الالتزام بعدم الحرمة، واما من الالتزام بسقوط الوجوب .

٣) اي: الاجتماع لايكون بمحال ، لتعدد العنوان من التخلص الواجب والغصب الحرام .

٤) علة لنفي الاستحالة .

(×) قدعرفت مماعلقت على الهامش: أن ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقة ، وانما المسبب عنه هو الملازم له وهو الكون في خارج الدار ، نعم يكون مسبباً عنه مسامحة وعرضاً .

وقد انقدح بذلك: أنه لا دليل في البين الا على حرمة الغصب المقتضي لاستقلال العقل بلزوم الخروج من باب أنه أقل المحذورين، وأنه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر، فحينئذ يجب اعماله أيضاً بناء على القول بجواز الاجتماع كاحتمال النهي عن الغصب ليكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه ، فافهم .

وكونه[1] مجدياً في رفع غائلة التضاد- كان[2] محالا لاجل كونه[3] طلب المحال حيث لا مندوحة هنا[4] [هاهنا]، وذلك[5] لضرورة عدم صحة تعلق الطلب والبعث حقيقة بما هو واجب [بفعل واجب] أو ممتنع

١) معطوف على « التعدد » يعني : ولكون التعدد مجدياً في دفع غائلة التضاد .

٢) جواب « لو » واسمه ضمير مستتر فيه راجع الى الاجتماع ، يعني : لو سلم عدم استحالة اجتماع الامر والنهي لاجل تعدد العنوان المجدي في دفعها كان الاجتماع محالا من جهة أخرى، وهي طلب المحال فيما لا مندوحة فيه ، لانه مع الانحصار -كالخروج الذي ينحصر التخلص عن الحرام به- يلزم من اجتماع الوجوب والحرمة فيه طلب المحال، لعدم القدرة على فعل الخروج وتركه في آن واحد ، كما هو واضح .

٣) اي : الاجتماع .

٤) اي : فيما انحصر التخلص بما اضطر اليه بسوء اختياره كالخروج .

٥) تعليل لمحالية الاجتماع في مورد عدم المندوحة، ومحصله: أن الغرض من التكليف - وهو احداث الداعي الى الفعل أو الترك - لا يترتب الا في ممكن الوجود ، فان وجب الفعل لوجود علة وجوده ، أو امتنع لعدم علة وجوده ، فلا يتعلق به البعث ، لقصوره عن احداث الداعي وتحريك العبد نحو الفعل.

وكذا الحال في الترك اذا وجب أو امتنع . فان الوجوب أو الامتناع العرضي وان لم يكن منافياً للامكان الذاتي ، لكنه مناف للامكان المنوط به التكليف بعثاً أو زجراً، وفي المقام لما صار الخروج بسوء الاختيار مضطراً اليه، لانحصار التخلص عن الحرام به ، فيصير واجب الوجود بالعرض ، فلا يتعلق به بعث

[أو ترك كذلك] ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار(١).

وماقيل(٢): «ان الامتناع أو الايجاب بالاختيار لاينافي الاختيار» انما(٣) هو في قبال استدلال الاشاعرة للقول بأن الافعال غير اختيارية بقضية(٤) أن الشيىء مالم يجب(٥) لم يوجد.

ولازجر، وعليه فلايكون مأموراً به ولامنهياً عنه فعلا كما هو مختار المصنف (قده) على ما تقدم.

١) كما هو مفروض البحث.

٢) اشارة الى توهم وهو: أن الوجوب والامتناع ان كانا بسوء الاختيار، فلا يمنعان عن التكليف، لما اشتهر من أن الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار، وعليه فلا مانع من تعلق البعث والزجر بالخروج المضطر اليه بسوء الاختيار.

٣) هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن قاعدة «الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار» أجنبية عن المقام، وهو: تعلق التكليف بالممكن الذي وجب أوامتنع بالعرض، وغير مرتبطة به، حيث ان موردها اختيارية الافعال الصادرة عن العباد في مقابل الاشاعرة القائلين بالجبر، استناداً الى أن الفعل مع الارادة واجب وبدونها ممتنع، فيلزم الجبر وانتفاء الاختيار.

وقد أجاب المنكرون للجبر بعد اثبات الاختيار ونفي الجبر: بأن الايجاب والامتناع الناشئين من الاختيار لاينافيان الاختيار، بل يؤكدانه، ضرورة كون الفعل أو الترك حينئذ مستنداً الى الاختيار، لان ايجاد علته أو عدم ايجادها انما يكون بارادته واختياره، ولا يخرج الفعل بسبب وجوبه أو امتناعه بعد ذلك عن الاختيار.

٤) متعلق بـ «استدلال» كما أن قوله: «بأن» متعلق بـ «للقول».

٥) يعني: بسبب علته، كما أنه مالم يمتنع بعدم علته لم ينعدم.

فانقدح بذلك[١] فساد الاستدلال لهذا القول[٢] بأن[٣] الامر بالتخلص والنهي عن الغصب دليلان يجب اعمالهما، ولا موجب للتقييد عقلا لعدم[٤] استحالة كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين[٥]، اذ[٦] منشأ الاستحالة اما لزوم اجتماع الضدين، وهو غير لازم مع تعدد

---

١) اي: بعدم صحة تعلق الطلب الحقيقي بالواجب والممتنع وان كان الوجوب والامتناع بالاختيار.

٢) اي: قول أبي هاشم، وهذا الاستدلال للمحقق القمي قدس سره.

٣) متعلق بـ«الاستدلال» وتقريب له، وحاصله: أن الامر بالتخلص عن الحرام والنهي عن الغصب دليلان يجب اعمالهما، ولا موجب لتقييد الامر أو النهي، لان منشأ التقييد هو الاستحالة الناشئة من أحد أمرين، وهما: اجتماع الضدين - وهما الوجوب والحرمة - في فعل واحد كالخروج، والتكليف بما لا يطاق لعدم قدرة العبد على امتثال كليهما.

ولا يلزم شيىء من هذين الامرين:

أما الاول، فلتعدد الجهة، فان الخروج من حيث انه غصب فهو حرام، ومن حيث انه مقدمة للتخلص عن الحرام فهو واجب.

وأما الثاني، فلكونه بسوء الاختيار، والامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار.

٤) تعليل لقوله: «ولا موجب للتقييد» يعني: لا يلزم استحالة حتى يجب عقلا تقييد أحد الدليلين، بأن يقال: الغصب حرام الا اذا كان تصرفاً خروجياً.

٥) وهما: التخلص والغصب، فالخروج بهذين الاعتبارين واجب وحرام.

٦) تعليل للاستحالة، يعني: أن منشأ الاستحالة الموجبة للتقييد عقلا أحد أمرين: اجتماع الضدين، والتكليف بما لا يطاق كما تقدم بيانه.

الجهة[١]، واما لزوم التكليف بما لا يطاق، وهو ليس بمحال اذا كان مسبباً عن سوء الاختيار[٢]، وذلك[٣] لما عرفت[٤] من ثبوت الموجب للتقييد عقلا ولو كانا بعنوانين، وأن[٥] اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة[٦]، مع[٧]

---

١) اذ جهة الامر التخلص، وجهة النهي الغصب.

٢) كما هو مفروض البحث.

٣) هذا جواب الاستدلال المزبور وبيان فساده.

٤) مفصلا من لزوم التقييد عقلا، لاستحالة اجتماع الضدين ولو مع تعدد العنوان، فلابد من تقييد الامر أو النهي بالاهم منهما، فالخروج اما مأمور به فقط، واما منهي عنه كذلك.

مع أنه قد تقدم سابقاً: أن تعدد الجهه هنا مفقود، لان المقدمية جهة تعليلية فهي خارجة عن ذي المقدمة، لا تقييدية حتى تكون دخيلة فيه وتوجب تعدده.

كما أنه قد مر: أن التكليف بمالا يطاق محال وقبيح وان كان بسوء الاختيار فالخطاب ساقط وان كان العقاب ثابتاً، والامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً ولا ينافيه عقاباً، فهذا المضطر معاقب لا مخاطب.

٥) معطوف على «ثبوت» ومبين لـ «ثبوت الموجب».

٦) لما مر في كلماته «قده» مراراً من: عدم اجداء تعدد الجهة في جواز الاجتماع.

٧) هذا جواب آخر عن الاستدلال المزبور، وحاصله: أن تعدد الجهة - على تقدير كونه مجدياً في دفع غائلة اجتماع الضدين - مفقود هنا، لما عرفت

عدم تعددها ههنا[١]. والتكليف بما لا يطاق محال[٢] على كل حال، نعم[٣] لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الايجاب.

من كون معروض الوجوب والحرمة هو الخروج، لوضوح أن المقدمية جهة تعليلية لوجوبه، والغصبية علة لحرمته، والجهات التعليلية خارجة عن حيز الموضوع، كما تقدم سابقاً. وقد تعرضنا لهذا الجواب بقولنا: «مع انه قد تقدم سابقا ان تعدد الجهة هنا مفقود... الخ»، وكان الاولى تقديم هذا الجواب على الجواب الاول، بأن يقال: «ان في هذا الاستدلال أولا عدم تعدد الجهة، وثانياً عدم اجدائه على تقدير تعددها».

١) يعني: الخروج المضطر اليه بسوء الاختيار، وضمير «تعددها» راجع الى الجهة.

٢) هذا جواب ماأفاده المستدل من: أن التكليف بما لا يطاق ليس بمحال اذا كان بسوء الاختيار، وحاصل الجواب: أن التكليف بما لا يطاق مطلقاً وان كان بسوء الاختيار محال، فالمراد بقوله: «على كل حال» استحالة التكليف بما لا يطاق مطلقاً وان كان بسوء الاختيار.

٣) هذا استدراك على عدم الفرق في استحالة التكليف بما لا يطاق بين كونه بسوء الاختيار وعدمه، وحاصله: أن الفارق بينهما هو استحقاق العقوبة اذا كان بسوء الاختيار، وعدم استحقاقها اذا لم يكن كذلك. وأما سقوط الخطاب فهو مشترك بين الصورتين، ولذا اختار المصنف كون الخروج منهياً عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار، وعدم كونه مأموراً به.

ثم لا يخفى(١

ثمرة المسألة

١) الغرض من هذا الكلام بيان الثمرات المترتبة على الاقوال المذكورة مع التنبيه على اشكال يرد على ظاهر كلام المشهور من ذهابهم الى صحة الصلوة في ضيق الوقت ، وبطلانها في السعة .

وحاصل الاشكال : أنهم ان بنوا على جواز اجتماع الامر والنهي صحت الصلوة مطلقاً حتى في سعة الوقت، وان بنوا على الامتناع وتغليب الامر ،فكذلك. ومع تغليب النهي أو تساوي الامر والنهي تبطل الصلوة حتى في ضيق الوقت. فالتفصيل بين السعة والضيق بالبطلان في الاول والصحة في الثاني ـ كما عن المشهور ـ لا وجه له .

ولا بأس بالاشارة الى الصور حتى يتضح حال فتوى المشهور بالصحة مع الضيق ، والبطلان مع السعة ، فنقول وبه نستعين :

أما على القول بالجواز ، ففي جميع الصور يحكم بالصحة من غير فرق بين سعة الوقت وضيقه، ولا بين كون الاضطرار بسوء الاختيار وعدمه، ولا بين كون وقوع الصلوة في حال الخروج وعدمه ، فان البناء على جواز اجتماع الامر والنهي يستلزم الصحة في جميع الصور .

وأما على القول بالامتناع ، فهناك صور يكون موردها ضيق الوقت . وأما السعة ، فسيأتي حكمها عند شرح كلام المصنف « قده » .

الصورة الاولى: تغليب الامر على النهي مطلقاً، ولا ينبغي الاشكال في صحة الصلوة في جميع الفروض المزبورة، لان حال الصلوة على الامتناع وترجيح الامر مطلقاً حالها على القول بالجواز ، بل أولى منها .

أنه لا اشكال في صحة الصلوة مطلقاً(١) في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع(٢). وأما على القول بالامتناع، فكذلك(٣) مع الاضطرار الى الغصب(٤) لا بسوء الاختيار أو معه(٥) [الى الغصب مطلقاً أو بسوء الاختيار] ولكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بدون اجراء حكم المعصية عليه(٦)،

الثانية: تغليب الامر في الجملة، كما اذا كان الاضطرار لا بسوء الاختيار أو بسوئه، لكن وقعت الصلوة في حال الخروج، فان الصلوة حينئذ صحيحة أيضاً بناء على القول بكون الخروج مأموراً به بدون جريان حكم المعصية عليه، اذ معه يكون مبغوضاً، ولا يصلح للمقربية، فلا تصح الصلوة.

الثالثة: تغليب النهي على الامر مطلقاً، ولا اشكال في البطلان حينئذ.

١) هذا الاطلاق في مقابل الصور الآتية.

٢) لا يخفى أن الصحة على القول بالاجتماع تكون على طبق القاعده ان لم يقم اجماع على خلافه كما ادعي.

٣) يعني: لا اشكال في صحة الصلوة.

٤) هذا اشارة الى الصورة الثانية. ووجه الصحة عدم النهي، لسقوطه بالاضطرار لا بسوء الاختيار، فيؤثر ملاك الامر بلا مزاحم.

٥) يعني: أو مع سوء الاختيار، لكن وقعت الصلوة في حال الخروج بناء على كون الخروج مأموراً به، لمصداقيته للتخلص الواجب نفسياً، أو مقدميته له. فعلى الاول يكون الخروج واجباً نفسياً، وعلى الثاني يكون واجباً غيرياً. وهذا اذا لم يجر عليه حكم المعصية، والا كان مبغوضاً، فلا يصلح لان يتقرب به، فتبطل الصلوة كما تقدم.

٦) اي: الخروج. وهذا قول ابن الحاجب كما مر سابقاً.

أو مع (١) غلبة ملاك الامر على النهي مع ضيق الوقت، أما [وأما] مع السعة (٢)

---

١) الظاهر أنه معطوف على قوله: «مع الاضطرار» يعني: أن ضيق الوقت - كالاضطرار - رافع للحرمة. وهذا اشارة الى الصورة الثالثة المتقدمة آنفاً، فيستفاد من هذه العبارة صحة الصلوة في المكان المغصوب بشرطين:

الاول: غلبة مصلحة الامر على مفسدة النهي، اذ مع غلبة مفسدته على مصلحة الامر لا وجه لصحة الصلوة في المكان الذي غصبه متعمداً.

الثاني: أن تكون الصلوة في ضيق الوقت.

٢) توضيحه: أن الصلوة في المغصوب مع غلبة ملاك الامر على ملاك النهي انما تصح في سعة الوقت بشرطين:

أحدهما: كون الصلوة في المغصوب ضداً للصلوة في المباح، بتقريب: أن كلا منهما واف بالغرض الداعي الى ايجاب الصلوة، فلا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، لسقوط الامر باتيان احداهما، وعدم بقاء المجال لاتيان الاخرى.

ثانيهما: عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده، فنقول: ان الصلوة مع السعة في مكان مباح مضادة للصلوة في مكان مغصوب، والامر بالصلوة في المكان المباح لا يقتضي النهي عنها في المكان المغصوب، فلا تكون الصلوة في المكان المغصوب منهياً عنها حتى تبطل، فتصح.

وهذا بخلاف القول باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده، فان الصلوة تبطل في المكان المغصوب، لاقتضاء الامر بالصلوة في المباح للنهي عنها في المغصوب، وهذا النهي الغيري يبطلها.

ولا عكس، يعني: أن الامر بالصلوة في المغصوب - بناء على عدم الاقتضاء -

فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الامر بالشيىء للنهي [النهي] عن الضد واقتضائه ، فان[1] الصلوة في الدار المغصوبة وان كانت مصلحتها غالبة على ما فيها من المفسدة ، الا أنه لا شبهة في أن الصلوة في غيرها[2] تضادها[3]

لا يقتضي النهي عنها في المباح، اذ الامر بالصلوة في المباح أهم منها في المغصوب فهو يقتضي النهي عن الصلوة في المغصوب. بخلاف الامر بها في المغصوب فانه لايقتضي النهي عن الاهم وهو الصلوة في المباح .

وبالجملة ، فعلى الامتناع وتقديم الامر تصح الصلوة في الضيق مطلقاً من غير فرق بين الاضطرار وغيره ، وبين الخروج والبقاء، وفي السعة يبتني القول بالبطلان وعدمه على اقتضاء الامر بالشيىء للنهي عن الضد وعدمه .

١) غرضه التنبيه على وجه بطلان الصلوة في المغصوب مع غلبة مصلحتها على ما فيها من المفسدة ، وكون غلبة المصلحة مقتضية للصحة ومانعة عن تأثير المفسدة المغلوبة في البطلان. وأن وجه البطلان هو النهي الغيري الناشيء عن الامر بالضد وهو الصلوة في المباح ، فالفساد ناش عن النهي الغيري ، لاعدم المصلحة ، ولذا بنى البطلان على مسألة اقتضاء الامر بالشيىء للنهي عن الضد التي هي مبنية على وجود الملاك والمصلحة في الضد، ولم يبنه على عدم المصلحة. وقد أشار بقوله : « وان كانت مصلحتها غالبة » الى اندراجها في مسألة اقتضاء الامر بالشيىء للنهي عن الضد .

٢) اي: غير الدار المغصوبة .

٣) يعني: أن الصلوة في غير المغصوب تضاد الصلوة الواقعة في المغصوب وقد عرفت تقريب التضاد .

بناء[١] على أنه لا يبقى مجال مع احداهما[٢] للاخرى[٣] مع كونهـا[٤] أهم منها ، لخلوها[٥] من [عن] المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب . لكنه[٦] عرفت عدم الاقتضاء بمالا مزيد عليه : فالصلوة[٧] في الغصب [اختياراً] (*) في سعة الـوقت صحيحة وان لم تكن

١) قيد للتضاد ، يعني : أن التضاد مبني على سقوط الغرض الداعي الى الامر بالاتيان بأحد الفردين ، و عدم بقائه حتى يكون الفرد الآخر وافياً بـه . وقد عرفت آنفاً تقريب التضاد ، وعدم امكان استيفاء الغرض بهما معاً .

٢) وهي الصلوة في المغصوب .

٣) وهي الصلوة في غير المغصوب .

٤) يعني : مع كون الصلوة الاخرى ـ وهي الصلوة في غير المغصوب ـ أهم من الصلوة في المغصوب . ووجه الاهمية خلوها عن المنقصة الناشئة عن اتحادها مع الغصب، وضمير «كونها» راجع الى الاخرى .

٥) هذا تعليل للاهمية ، وقد عرفت تقريبها، وضمير « خلوها » راجع الى الآخرى، وضمير « منها » راجع الى احداهما ، وقد تقدم المراد بهما .

٦) الضمير للشأن ، بعد أن بنى الصحة والبطلان على مسألة اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد وعدم اقتضائه ، اختار عدم الاقتضاء .

٧) هذا متفرع على ما اختاره من عدم الاقتضاء .

(*) ليست هذه الكلمة في جملة من النسخ ، والظاهر عدم الحاجة اليها، اذ بعد فرض تمامية ملاك الامر وغلبته على مناط النهي لا وجه لبطلان الصلوة في المغصوب في سعة الوقت الا النهي الغيري، ولا فرق في هذا النهي الملازم للامر بين الاختيار والاضطرار بعد فرض سعة الوقت ، وامكان الاتيان بالصلوة في غير المغصوب ، فالحق اسقاط كلمة « اختياراً » كما في بعض النسخ .

مأموراً بها[١].

الامر الثاني : قد مر في بعض المقدمات[٢] أنه لا تعارض بين مثل

---

١) لما تقدم في مبحث الضد من : أن الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده، لكنه يقتضي عدم الامر بالضد ، فالساقط هو الامر الفعلي دون الملاك والمحبوبية ، فلا مانع من فعل الضد العبادي بداعي الملاك من دون حاجة في تصحيحه الى الامر ، هذا .

ثم انه قد اتضح مما ذكره المصنف: مايمكن أن يوجه به ما عن المشهور القائلين بالامتناع وترجيح الامر من صحة الصلوة في المغصوب في ضيق الوقت وبطلانها في السعة ، كما نبهنا عليه عند شرح قوله : « ثم لا يخفى أنه لا اشكال في صحة الصلوة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع » .

وملخص التوجيه : أن حكمهم بالصحة في ضيق الوقت انما هو لاجل انحصار الصلوة في الوقت المضيق بالفرد المتحقق في المغصوب مع فرض تمامية ملاكها ، فليس لها فرد آخر حتى يجري فيه ما في الفرد الواقع في سعة الوقت من التضاد، وكونه من صغريات الامر بالشيء المقتضي للنهي عن ضده. بخلاف حكمهم بفساد الصلوة في سعة الوقت ، حيث ان لطبيعة الصلوة فرداً آخر يضاد الفرد الواقع في المغصوب، فيندرج في مسألة اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد وعدمه، فالفرد الواقع منها في المغصوب يصير منهياً عنه بالنهي الغيري فيبطل .

٢ ـ صغروية الدليلين لكبرى التزاحم أو التعارض

٢) وهي المقدمة التاسعة، والغرض من عقد هذا الامر هو التنبيه على نكتة وهي : أن ترجيح أحد الدليلين في مسألة اجتماع الامر والنهي ليس من باب

خطاب «صل» وخطاب «لا تغصب» على الامتناع[١] تعارض[٢] الدليلين بما هما دليلان حاكيان[٣] كي يقدم الاقوى منهما دلالة أو سنداً، بل انما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين، فيقدم الغالب منهما[٤]

التقييد حتى يخرج مورد الاجتماع عن حيز الدليل الآخر رأساً، كما في مثل «أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة». فان تقييد الرقبة بالايمان يقتضي خروج الكافرة عن موضوع الدليل الاول رأساً، وعدم اجزاء عتقها، لعدم المصلحة فيها. بل هو من باب التزاحم الذي يكون ترجيح أحد الدليلين فيه على الآخر من جهة أقوائية مقتضيه منه مع بقاء الملاك في الآخر مغلوباً.

وببيان آخر: ليست مسألة اجتماع الامر والنهي من باب التعارض حتى يرجع فيها الى مرجحات تعارض الدليلين سنداً ومضموناً وجهة، بل من باب التزاحم الذي يكون مرجحه أهمية أحد المقتضيين من الآخر، كما سيأتي في كلامه (قده).

١) اذ بناء على الجواز لا تعارض؛ لتعدد الجهة الموجب لتعدد المتعلق فلا تعارض بين الدليلين. وعليه، فيكون مثل «صل ولا تغصب» أو «طف ولا تغصب» بناء على الامتناع من صغريات التزاحم، فيقدم ما هو أهم منهما على الآخر، لوجود المناط والمقتضي لتشريع الحكم في كل منهما.

٢) مفعول مطلق نوعي.

٣) لان التعارض على مذهب المصنف يكون في ناحية الكشف والحكاية لا في ناحية المدلول.

٤) اي: المؤثرين، فالتزاحم عنده عبارة عن تزاحم الملاكين الداعيين الى تشريع الحكمين، وليس عبارة عن تزاحم الحكمين الفعليين في مقام الامتثال.

وان كان الدليل على مقتضي الاخر أقوى من دليل مقتضاه[١]. هذا[٢] فيما [اذا] أحرز الغالب منهما، والا[٣] كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الاقوى منهما دلالة أو سنداً، وبطريق الإنّ[٤]

---

١) اي الغالب، وحاصله: أن الغالب من المقتضيين يقدم على الاخر وان كان الاخر بحسب الدليل أقوى منه. وغرضه من ذلك عدم اعمال مرجحات الدليلين بحسب الدليلية والكشف، ولزوم اعمال مرجح باب التزاحم، وهو أهمية الملاك.

٢) اي: تقديم الغالب من الملاكين على الاخر انما يكون فيما اذا أحرز الغالب.

٣) اي: وان لم يحرز الغالب منهما كان الخطابان متعارضين، للعلم الاجمالي بكذب أحدهما في دلالته على فعلية مؤداه، فيقدم ما هو الاقوى منهما دلالة أو سنداً.

وتوضيح المقام: أن صور عدم إحراز أقوى المقتضيين ثلاثة:

احداها: تكفل الدليلين للحكم الفعلي، وأشار اليها بقوله: «فيقدم الاقوى منهما».

ثانيتها: تكفلهما للحكم الاقتضائي.

ثالثتها: تكفل أحدهما للحكم الفعلي، والاخر للحكم الاقتضائي، ولا رابع لها كما هو واضح.

٤) ليست قوة الدلالة معلولة لقوة المدلول، ولا هما معلولتان لعلة ثالثة حتى يندرج في الطريق الإنّي المصطلح، لعدم اللزوم بينهما، اذ قد يكون الاقوى دلالة أضعف مدلولا من الدليل الذي يكون أضعف دلالة وأقوى مدلولا.

يحرز به أن مدلوله[١] أقوى مقتضياً . هذا[٢] لو كان كل من الخطابين متكفلا لحكم فعلي[للحكم الفعلي] . والا[٣] فلابد من الاخذ بالمتكفل لذلك[٤]

بل المراد بالطريق الإنّي هنا : أن الاقوى لما دل مطابقة على فعلية مؤداه ، فقد دل التزاماً على أقوائية ملاكه . كما أن الدليل الاضعف كذلك ، فاذا دل دليل الترجيح على حجية أقوى الدليلين المتعارضين وعدم حجية الاخر ، فقد دل على ثبوت مدلولي الدليل الاقوى المطابقي والالتزامي معاً . ونتيجة ذلك ثبوت أقوائية ملاكه ظاهراً ، مثلا اذا دل دليل بالدلالة المطابقية على وجوب الصلوة ، و بالالتزامية على ملاكه ، وقدم هذا الدليل لاقوائية دلالته على دليل حرمة الغصب ، فببركة أدلة ترجيح الدلالة تصير دلالة دليل وجوب الصلوة على ملاكه أقوى من دلالة دليل الغصب على ملاكه الذي هو لازم مدلوله المطابقي.

١) هذا الضمير وضمير « به » راجعان الى « الاقوى » في قوله : « الاقوى سنداً أو دلالة » .

٢) يعني: أن التعارض بين الدليلين الموجب للاخذ بالارجح منهما سنداً أو دلالة يكون في الصورة الاولى ، وهي تكفل الدليلين للحكم الفعلي ، كما تقدم آنفاً .

٣) اي : وان لم يكن كل منهما متكفلا للحكم الفعلي ، فان كان أحدهما فعلياً والاخر اقتضائياً، فلابد من الاخذ بما هو متكفل للحكم الفعلي، وهذه هي ثالثة الصور التي ذكرناها، والوجه فيه واضح، اذ لا منافاة بين الحكم الفعلي والاقتضائي . وان كان كل منهما اقتضائياً ، فالمرجع حينئذ الاصول العملية .

٤) اي : للحكم الفعلي منهما .

منهما لو كان، والا[١] فلا محيص عن الانتهاء الى ما تقتضيه الاصول العملية .

ثم[٢] [انه] لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الاخر به في المسألة لا يوجب[٣]

---

١) اي : وان لم يكن أحدهما متكفلا للحكم الفعلي بأن كان مدلول كل منهما حكماً اقتضائياً ، فلا محيص عن الانتهاء الى الاصول العملية ، فقوله : « والا فلابد » اشارة الى الصورة الثالثة ، وقوله : « والا فلا محيص » اشارة الى الصورة الثانية .

٢) هذا هو المقصود الاصلي من عقد هذا الامر الثاني، والغرض منه دفع الاشكال الذي أورده في التقريرات على الحكم بصحة الصلوة في المغصوب مع العذر من الجهل العذري وسائر الاعذار بناء على الامتناع وترجيح النهي على الامر .

تقريب الاشكال: أن ترجيح النهي عليه يقتضي عدم صحة الصلوة في موارد العذر ، لخلو الصلوة بعد تقييدها بالنهي عن المصلحة- فضلا عن الوجوب- كما هو شأن التقييد في سائر الموارد ، فان تقييد الرقبة مثلا بالايمان يقتضي خلو عتق الكافرة عن المصلحة، وعدم اجزاء عتقها حتى في حال الجهل والنسيان، لخلو عتقها عن الملاك والوجوب الناشىء عنه .

٣) هذا جواب الاشكال، وحاصله: أن ترجيح النهي على الامر في مسألة اجتماع الامر والنهي ليس من باب التخصيص المصطلح الذي يوجب اختصاص الملاك والحكم بغير مورد التخصيص، كما في مثل «أكرم العلماء ولا تكرم شعراءهم» فان العالم الشاعر- بعد تخصيص العلماء بالشعراء- يخرج عن حيز «أكرم العلماء»

خروج مورد الاجتماع عن تحت الاخر رأساً[١] كما هو[٢] قضية التقييد و التخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين، بل قضيته[٣] ليس الا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الاخر فعلياً، وذلك[٤]

وملاكاً ووجوباً، فلا مصلحة ولا وجوب له. بل ترجيح أحد الدليلين في مسألة الاجتماع على الاخر يوجب خروج الاخر عن الحكم الفعلي فقط مع بقاء ملاكه، فالصلوة في المغصوب خرجت عن حيز الوجوب الفعلي دون ملاكه، فمصلحتها باقية على حالها، وحينئذ يؤثر الملاك بارتفاع فعلية النهي عن الغصب بسبب عذر من الاعذار الرافعة له، اذ لامانع من تأثير ملاك الامر، ونتيجة ذلك صحة الصلوة في موارد العذر.

١) يعني: فعلية واقتضاء، والمراد بالاقتضاء هو الملاك، والخروج عن الفعلية والاقتضاء معاً شأن التخصيص المصطلح، وأما التخصيص في مسألة الاجتماع فهو الخروج عن الفعلية فقط، كما عرفت آنفاً.

٢) اي: الخروج رأساً قضية التقييد والتخصيص في غير مسألة اجتماع الامر والنهي من الموارد التي لايحرز فيها وجود المقتضي لكلا الحكمين اللذين هما مدلولا الدليلين، وضمير «غيرها» راجع الى المسألة.

٣) اي: قضية ترجيح أحد الدليلين على الاخر في مسألة الاجتماع ليس الا خروج مورد الاجتماع عن فعلية حكم أحد الدليلين فيما اذا كان مؤدى الدليل الاخر ـ كحرمة الغصب ـ فعلياً، فيكون الخروج عن الفعلية مع بقاء الملاك. وضمير «خروجه» راجع الى مورد الاجتماع، وحق العبارة أن تكون هكذا «بل قضيته ليست الا خروج مورد الاجتماع عن الفعلية فيما كان الحكم الذي هو مفاد الدليل الاخر فعلياً».

٤) تعليل لعدم كون ترجيح أحد الدليلين على الاخر في مسألة الاجتماع

لثبوت المقتضي في كل واحد من الحكمين فيها[١]، فاذا[٢] لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثراً لها لاضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضي لصحة الصلوة مؤثراً لها[٣] فعلا[٤]، كما اذا[٥] لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلا.

مخرجاً لمورد الاجتماع عن حيز الدليل الاخر رأساً، بل عن الحكم الفعلي فقط مع بقاء ملاكه.

وحاصل التعليل: أن مسألة الاجتماع من باب التزاحم المنوط بثبوت المناط في كل واحد من الحكمين حتى في ظرف الاجتماع، لامن باب التعارض الذي يكون الملاك في أحدهما فقط.

١) أي: في مسألة الاجتماع.

٢) هذه ثمرة الخروج عن الحكم الفعلي فقط، وملخصها: أنه اذا لم يؤثر مفسدة النهي في الحرمة لاضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضي لصحة الصلوة مؤثراً وموجباً لصحتها، اذ المفروض ارتفاع مزاحمها - أعني الحرمة الفعلية - باضطرار ونحوه.

٣) اي: للصحة، والاولى ابدال «لها» بـ«فيها» هنا وكذا في قوله: «مؤثراً لها لاضطرار».

٤) قيد لقوله: «مؤثراً» يعني: أن الملاك المؤثر فعلا هو مصلحة الصلوة، لا مفسدة الغصب.

٥) تمثيل للمؤثر الفعلي، يعني: أن ملاك الصحة يؤثر في الصحة الفعلية فيما اذا منع ملاك الحرمة عن التأثيرفيها، كتأثيره في الصحة الفعلية فيما اذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن الدليلان دالين على الفعلية، بأن كانا دالين على الحكم الاقتضائي أو الانشائي.

فانقدح بذلك[١] فساد الاشكال[٢] في صحة الصلوة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما[٣] فيما اذا قدم خطاب « لا تغصب »[٤] كما هو الحال[٥] فيما اذا كان الخطابان من أول الامر[٦] متعارضين، ولم يكونا[٧]

---

١) اي : بوجود المقتضي للصحة في مورد الاجتماع ، وعدم خروجه عن حيز دليل الوجوب رأساً .

٢) الذي مر تفصيله ، وحاصله: أنه مع تقديم النهي على الامر كيف تصح الصلوة في موارد العذر كالجهل والنسيان ونحوهما ؟ اذ مع تغليب النهي على الامر واخراج المجمع عن حيز دليل وجوب الصلوة لايبقى فيه مايقتضي صحته كما هو شأن التعارض في سائر الموارد .

٣) كالاضطرار والغفلة .

٤) يعني : فيما اذا بني على الامتناع وترجيح النهي .

٥) يعني : كما أن هـذا الاشكال ثابت فيما اذا كان الخطابان متعارضين لامتزاحمين، لعدم الملاك المقتضي للصحة حينئذ حتى يحكم بالصحة في موارد العذر .

٦) من أول زمان التشريع ، كما اذا قال : «صل ولا تصل في المغصوب»، فان الصلوة في المغصوب لا مصلحة لها حتى يمكن تصحيحها بالملاك. وهذا بخلاف مابعد زمان التشريع، كما اذا بلغنا مثل: «صل ولاتصل في المغصوب» فانه لا تنافي بينهما من زمان التشريع ، بل الملاك في كل منهما موجود، وانما التنافي يكون في فعلية الحكمين في مورد الاجتماع .

٧) هذا بيان للتعارض .

من باب الاجتماع أصلا، وذلك[١] لثبوت المقتضي في هذا الباب[٢] كما اذا لم يقع بينهما[٣] تعارض، ولم يكونا[٤] متكفلين للحكم الفعلي فيكون[٥] وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشىء من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلا المختص[٦] بما

---

١) بيان لفساد الاشكال المزبور، توضيحه: أن المتوهم خلط بين التعارض والتزاحم، وما ذكره من فساد الصلوة في موارد العذر يتجه في التعارض، دون التزاحم الذي يكون منوطاً بوجود الملاك في كل واحد من المتزاحمين، ومسألة الاجتماع تكون من باب التزاحم، فغلبة النهي على الامر لا توجب خلو الامر عن الملاك، كما توجب خلوه عنه ـ بناء على التعارض ـ لخلو المورد فيه عن كل من الحكم الفعلي وملاكه، فلا مصحح له أصلا.

٢) يعني: باب اجتماع الامر والنهي.

٣) اي: بين الخطابين.

٤) بيان للتعارض، اذ لو كانا متكفلين للحكم الفعلي وقع بينهما التعارض للعلم الاجمالي بكذب أحدهما في حكايته.

٥) هذا متفرع على وجود المقتضي في كلا الدليلين الذي هو مقوم باب التزاحم، فان تقديم أحد المقتضيين على الآخر لا يرفع ملاكه، ولذا يحكم بصحة الواجب المهم العبادي مع ترك الواجب الاهم، فلو كان المهم خالياً عن الملاك لم يكن صحيحاً عند ترك الاهم، كما تقدم في مسألة الضد.

٦) صفة لـ «تقديم» يعني: أن هذا التقديم العقلي يختص بما اذا لم يمنع عن تأثير المقتضي الذي يقدم بحكم العقل مانع، والا فلا يحكم العقل بتقديمه على صاحبه. ففيما نحن فيه يكون حكم العقل بتقديم ملاك النهي وتأثيره في

اذا لم يمنع عن تأثيره مـانع[1] المقتضي[2] لصحة مورد الاجتماع مع الامر[3]، أو بدونه[4] فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له[5] أو عن فعليته[6] كما مر تفصيله[7].

الحرمة الفعلية منوطاً بعدم مانع عن تأثيره ، والا فلا يحكم بذلك ، بل يؤثـر ملاك الامر حينئذ ، فتصح العبادة في المغصوب مع عذر مانع عن تأثير ملاك النهي في فعلية الحرمة .

١) يعني : اذا منعه مانع فلا يؤثر .

٢) صفة لـ « تقديم » أيضاً ، ويمكن أن يكون كل من «المختص و المقتضي» نعتاً للتخصيص ، فلاحظ .

٣) كما اذاكان العذر الاضطرار الرافع للنهي، فاذا لم يكن هناك نهي أصلا فملاك الامر يؤثر في فعلية الوجوب بلا مزاحم .

٤) اي : بدون الامر ،كما في مـوارد الجهل و النسيان ، لكونهما رافعين لفعلية النهي، لا أصله، فلا يثبت حينئذ أمر بالصلوة، والا يلزم اجتماع الحكمين.

٥) اي : للنهي كالاضطرار، فانه مانع عن تأثير المفسدة المقتضية للنهي في أصل النهي، وبعد ارتفاع النهي يؤثر المصلحة المقتضية للامر في الامر، فالمجمع مورد للامر الفعلي، اذ لا نهي أصلا . والاولى تبديل « له » بـ « فيه » لتعلق « له » بـ « تأثير » فلاحظ .

٦) معطوف على «عن تأثير» يعني: فيما كان هناك مانع عن فعلية النهي كالجهل والنسيان المانعين عن فعلية النهي ، لا عن مجرد انشائه .

٧) في عاشر الامور المتقدمة على المقصود المتكفل لبيان ثمرة النزاع، حيث قال فيه : « وقـد انقدح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلا الحرمة والوجـوب

وكيف كان[١] ، فلابد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح ، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً :

منها: أنه[٢] أقوى دلالة ، لاستلزامه انتفاء جميع الافراد ، بخلاف الامر[٣].

وقد أورد عليه[٤]

متعارضين ... الى أن قال : وقد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الاصحاب بصحة الصلوة في الدار المغصوبة . . . الخ » .

وجوه ترجيح النهى على الامر :

أ ـ النهى أقوى دلالة من الامر

١) يعني : سواء كان الخطابان في مسألة الاجتماع من بـاب التزاحم أم التعارض لابد في ترجيح الامر أو النهي من مرجح يختلف في التزاحم والتعارض.

٢) اي: النهي أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الافراد، حيث ان النهي عن طبيعة يقتضي مبغوضيتها ، فيكون كل فرد من أفرادها مبغوضاً ، لانه بمعنى وجود الطبيعة الموصوفة بالمبغوضية، وهذا الوجه منسوب الى صاحب الاشارات.

٣) حيث ان دلالة الامر على الاطلاق البدلي والاجتزاء بأي فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها تكون بمقدمات الحكمة، ودلالة النهي على الاطلاق الشمولي تكون بدلالة نفس النهي عليه التزاماً ، فدلالته على الاطلاق الشمولي ـ لكونها لفظية ـ أقوى من دلالة الامر على الاطلاق البدلي، لكونها بمقدمات الحكمة، فيقدم النهي عليه في المجمع ، ويحكم بفساد الصلوة في المغصوب .

٤) اي : على هذا الوجـه ، وحاصل الايراد عليه : أن دلالة كل من الامر

بأن ذلك(١) فيه من جهة اطلاق متعلقه بقرينة الحكمة . كدلالة الامر على الاجتزاء بأي فرد كان .

وقد أورد عليه(٢) بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالاطلاق بمقدمات الحكمة وغير(٣) مستند إلى دلالته عليه(٤) بالالتزام لكان استعمال

والنهي على العموم الشمولي والبدلي تكون بمقدمات الحكمة ، فهما متساويان في الدلالة على العموم، وذلك لان العموم المستفاد من النهي انما يكون من جهة اطلاق متعلقه الثابت بمقدمات الحكمة ، اذ لو كان المتعلق مقيداً بقيد من زمان أو زماني كان على المتكلم بيانه، فلما كانت دلالة كل من الامر والنهي على العموم بمعونة مقدمات الحكمة بلا فرق بينهما الا من جهة شمولية العموم في النهي، وبدليته في الامر كما تقدم توضيحه آنفاً، وهذا لا يوجب أقوائية النهي من الامر فلا وجه لتقديم النهي عليه .

١) يعني: انتفاء جميع الافراد في النهي من جهة اطلاق متعلقه بقرينة الحكمة.

٢) يعني : وقد أورد على هـذا الايراد بما حاصله : أن دلالة النهي على العموم انما تكون من نفس النهي، اذ لو كانت من مقدمات الحكمة لزم أن يكون استعمال « لا تغصب » في خصوص فرد من أفراده على نحو الحقيقة ، لما تقرر في محله: من أن اطلاق المطلق وإرادة فرد من أفراده يكون على نحو الحقيقة مع أن اطلاق « لا تغصب » على فرد خاص من أفراده يكون مجازاً .

٣) معطوف على الاطلاق .

٤) اي : دلالة النهي على العموم ، والمراد بقوله : « بالالتزام » أن دلالته على العموم تكون بالدلالة الالتزامية، لانه يدل على ترك الطبيعة بالدلالة المطابقية ولما كانت الطبيعة متحققة في جميع الافراد ، وهي لا تترك الا بترك جميعها ، فيدل على ترك العموم اي جميع الافراد بالالتزام .

مثل «لا تغصب» في بعض أفراد الغصب حقيقة[١]، وهذا[٢] واضح الفساد. فيكون[٣] دلالته[٤] على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي يقتضي عقلا سريان الحكم الى جميع الافراد، ضرورة[٥] عدم الانتهاء عنها أو انتفائها[٦] الا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه[٧].

---

١) لما ثبت في محله من أن استعمال المطلق في المقيد يكون على نحو الحقيقة .

٢) اي : كون استعمال « لا تغصب » في بعض الافراد حقيقة واضح الفساد، لان الظاهر المتبادر من اللفظ عرفاً هو الاطلاق وعدم الخصوصية ، فلابد أن يكون الاستعمال فيها مجازاً .

٣) هذه نتيجة ابطال كون العموم مستنداً الى مقدمات الحكمة .

وملخص هذا التفريع: دلالة النهي على العموم التزاماً، توضيحه: أن لازم وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي الدال على مبغوضية وجودها هو سريان الحكم الى جميع أفراد الطبيعة ، لتوقف ترك الطبيعة على ترك جميع أفرادها، فالنهي بالالتزام العقلي يدل على الاستيعاب. وعلى هذا، فأقوائية دلالة النهي على العموم الاستغراقي من دلالة النهي على العموم البدلي في محلها .

٤) اي : النهي .

٥) تعليل لسريان الحكم الى جميع الأفراد ، وقد عرفت توضيحه آنفا .

٦) هذا الضمير وضمير «عنها» راجعان الى الطبيعة. والمراد بالانتهاء تعلق النهي بالطبيعة كقوله : « لا تغصب » والمراد بالانتفاء تعلق النفي بها كقوله : « لا غصب » .

٧) الضمير راجع الى « الجميع » اي جميع الافراد .

قلت : دلالتهما[١] على العموم والاستيعاب ظاهراً مما لاينكر ، لكنه[٢]

---

١) اي: النفي والنهي، وغرضه تأييد الايراد الاول، وهو: كون النهي كالامر في كون العموم فيهما مستنداً الى مقدمات الحكمة .

ومحصل ماأفاده (قده): أن النفي والنهي وان كانا دالين على العموم بلا كلام، الا أن استفادة العموم منوطة بكل من حكم العقل ومقدمات الحكمة، توضيحه: أن أداة العموم لا تدل على استيعاب جميع أفراد الطبيعة المطلقة الا اذا أريد بها الاطلاق ، ولما لم يكن نفس متلوّ أداة العموم دالا على هذا الاطلاق، فلابد في اثباته من التشبث بمقدمات الحكمة، مثلا اذا ورد «لا تغصب» لايمكن الحكم بحرمة جميع أفراد طبيعة الغصب الآّ بعد اثبات الاطلاق لهذه الطبيعة، ومن المعلوم أن المتكفل له هو مقدمات الحكمة ، فبها نحكم بأن المراد به الطبيعة المطلقة، اذ لو كان المراد به الطبيعة المقيدة بزمان كيوم الجمعة أو زمانيّ كالفقر والغنى والسفر والحضر وغيرها من الحالات والطوارىء كان على المتكلم بيانه .

والحاصل: أن الحكم بحرمة جميع أفراد الغصب منوط باطلاق متلوّ أداة العموم، وقد عرفت توقفه على مقدمات الحكمة، وبعد جريانها فيه يكون المنفي أو المنهي عنه الطبيعة غير المقيدة ، ومن المعلوم أن العقل يحكم حينئذ بلزوم استيعاب جميع أفراد طبيعة في كل زمان وحال، فاستفادة العموم لجميع الافراد منوطة أولا باطلاق متلو أداة العموم ، وثانياً بحكم العقل المتقدم ، فلو لم تكن الطبيعة مطلقة بأن كانت مهملة أومقيدة لا يدل النفي والنهي على استيعاب جميع أفرادها ، بل بعضها الذي أريد منها ، كما لا يخفى .

٢) الضمير للشأن، وغرضه من هذه العبارة: دفع المنافاة بين وضع النفي

مـن الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلـك[١] انما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف[٢] سعة وضيقاً ، فلا يكاد يـدل على استيعاب جميع الافراد الا اذا أريد منه[٣] الطبيعة مطلقة و بلا قيـد ، ولا يكاد يستظهر ذلك[٤] مع عدم دلالته[٥] عليه بالخصوص الا بالاطلاق وقرينة الحكمة بحيث لو لم يكن هناك قرينتها[٦] بأن يكون الاطلاق

والنهي للعموم ، وبين احتيـاج استيعاب جميع الافراد الى اطلاق متعلقهمـا المنوط بمقدمات الحكمة .

وجه عدم التنافي: أن الموضوع له في النفي والنهي، نفس العموم في الجملة، وأما سعة دائرته وضيقها فتتبعان المتعلق مـن حيث الاطلاق والتقييد والاهمال كما عرفت مفصلا .

١) اي : العموم الاستيعابي ، وضمير « منهما » راجع الى النفي والنهي.

٢) اي : العموم سعة وضيقاً ، فلا يكاد يدل العموم على استيعاب جميع الافراد .

٣) اي : المتعلق .

٤) اي : اطلاق الطبيعة التي تعلق بها النفي والنهي .

٥) يعني: مع عدم دلالة المتعلق على الاطلاق الا بقرينة الحكمة، والاولى اسقاط ضمير « دلالته » .

٦) اي : قرينة الحكمة ، وقوله : « بأن يكون الاطلاق » بيان لمورد عدم قرينة الحكمة، اذ من شرائط جريان قرينة الحكمة كون المتكلم في مقام البيان.

في غير مقام البيان لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة[١]، وذلك[٢] لاينافي دلالتهما[٣] على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق. اذ الفرض عدم الدلالة على أنه[٤] المقيد أو المطلق.

اللهم الا أن يقال[٥]:

---

١) اي: الطبيعة المطلقة وبلاقيد، فان استيعاب أفرادها موقوف على اطلاقها المنوط بجريان مقدمات الحكمة فيها.

٢) يعني: وعدم استظهار اطلاق الطبيعة الا من مقدمات الحكمة لاينافي دلالة النفي والنهي على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق.

وملخصه: أن توقف استيعاب جميع أفراد الطبيعة المطلقة على اثبات اطلاقها بمقدمات الحكمة لاينافي وضع النفي والنهي للعموم. وجه عدم المنافاة: أنهما وضعا لاستيعاب ما أريد من متعلقهما سواء كان مطلقاً أم مقيداً أم مهملا، كما تقدم آنفاً، فإطلاق المتعلق كتقيده وإهماله أجنبي عن وضع النفي والنهي للاستيعاب الذي هو من الامور الاضافية المختلفة سعة وضيقاً باختلاف المتعلق.

فالنتيجة: أن النفي والنهي يدلان وضعاً على الاستيعاب في الجملة، ولكن الامر لا يدل على العموم البدلي الا بمقدمات الحكمة.

٣) اي: النفي والنهي، وقد أوضحنا عدم المنافاة بقولنا: «وجه عدم المنافاة ...الخ».

٤) يعني: اذ المفروض عدم دلالة النفي والنهي على أن مايراد من المتعلق هو المقيد أو المطلق.

٥) غرضه «قده» ابداء احتمال عدم الحاجة الى مقدمات الحكمة في اثبات اطلاق المتعلق، وكفاية نفس النفي والنهي في ذلك، بأن يقال: انهما يدلان

ان في دلالتهمـا[١] على الاستيعاب كفاية ودلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما يدعى ذلك[٢] في مثل «كل رجل»، وأن[٣] [فان] مثل لفظة «كل» تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة الى ملاحظة اطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي ارادة ماهو معناه من[٤] الطبيعة المهملة ولابشرط في دلالته[٥] على الاستيعاب، وان[٦] كان

على كلا الامرين، وهما: الاستيعاب، واطلاق المتعلق.

أما الاول، فلكون النفي والنهي موضوعين له.

وأما الثاني، فلان أسماء الاجناس موضوعة للطبائع المهملة وبلا شرط، فاذا ورد عليها ما يدل على العموم فلا محالة يراد بسببه جميع أفرادها.

١) اي: النفي والنهي.

٢) يعني: كفاية الدلالة على الاستيعاب في ارادة الاطلاق من المتعلق في مثل «كل» الدال على العموم، فاذا دخل على اسم جنس ك«رجل» تكون دلالته على العموم قرينة على ارادة جميع أفراد طبيعة الرجل.

٣) معطوف على «أن» في قوله: «ان المراد».

٤) بيان لـ«ما» الموصول، وضمير «معناه» راجع الى «مدخوله».

٥) اي: في دلالة مثل «كل رجل» على الاستيعاب، وكلمة «في» متعلقة بقوله: «يكفي» يعني: بل يكفي في دلالة مثل «كل رجل» على الاستيعاب ارادة معنى المدخول وهو الطبيعة المهملة.

٦) هذا تعريض بما أورده المورد الثاني من: أن العموم لو استفيد من مقدمات

لا يلزم مجاز أصلا[١] لو أريد منه خاص بالقرينة ، لا فيه[٢] ، لدلالته[٣] على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول ، ولا فيه[٤] اذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول[٥] ، لعدم[٦]

الحكمة كان استعمال « لا تغصب » في بعض أفراده حقيقة ، وان استفيد من نفس النهي كان مجازاً .

وحاصل التعريض : أن المجاز لا يلزم ـ وان استند العموم الى نفس النهي ـ بشرط أن تكون ارادة الخاص بالقرينة ، كما في «أكرم العلماء العدول» فان ارادة خصوص العالم العادل من العلماء بقرينة العدول لا تكون بنحو المجاز لتعدد الدال والمدلول ، حيث ان كلاًّ من العلماء والعدول قد استعمل في معناه الحقيقي ، فلا يلزم مجاز ، لا في أداة العموم ، حيث انها مستعملة في عموم ما أريد من المتعلق ، ولا في متلوها ، لاستعماله في معناه الحقيقي ، وهو الطبيعة المهملة كما مر .

١) يعني : لا في الاداة ولا في متلوها كما عرفت .

٢) اي : في مثل كل ، وضمير « منه » راجع الى المدخول .

٣) الضمير راجع الى « مثل كل » ، وهذا تعليل لعدم لزوم المجاز فيه ، وحاصله : ما تقدم من أن أداة العموم مستعملة فيما وضعت هي له من استيعاب ما يراد من المدخول .

٤) اي : المدخول ، وهذا وقوله : « لا فيه » بيان لقوله : « أصلا » .

٥) كقوله : « أعتق رقبة مؤمنة » ، فان المراد هي الرقبة المؤمنة ، ومع ذلك لا يلزم مجاز أصلا ، لتعدد الدال والمدلول .

٦) تعليل لعدم لزوم المجاز في المدخول ، وضمير « استعماله » راجع الى المدخول ، وتقريبه واضح .

استعماله الا فيما وضع له ، والخصوصية مستفادة من دال آخر ، فتدبر[١].

ومنها[٢]: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة .

وقد أورد عليه في القوانين بأنه[٣]

---

١) لعله اشارة الى عدم تسليم ما ذكره بقوله: «اللهم الا أن يقال ... الخ». أو الى الاشكال في الحاق النفي والنهي بلفظ «كل» .

ب ـ أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة

٢) اي : ومن وجوه ترجيح النهي على الامر: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ، بيانه : أن النهي عن الغصب يكشف عن المفسدة فيه ، والامر بالصلوة يكشف عن المصلحة فيها ، ودفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، فهذه الاولوية ترجح النهي على الامر. وعليه، فترك الصلوة دفعاً لمفسدة الغصب أولى من فعلها جلباً لمنفعتها، فلابد من ترك الصلوة في المغصوب، الا أن دفع مفسدة الغصب أولى من جلب مصلحة الصلوة .

٣) ملخص الايراد : أنه لاكلية لاولوية دفع المفسدة من جلب المصلحة، اذ لو كان هناك واجب معين لابدل له بحيث انحصر في فرد، فان في ترك هذا الواجب أيضاً مفسدة كفعل المحرمات ، وحينئذ فيدور الامر بين المفسدتين فعل الغصب ومفسدة ترك الصلوة ، فلابد من ملاحظة الاهم منهما ، وبما أن مفسدة ترك الصلوة أهم، فتقدم، فلابد من فعل الصلوة وهو معنى تقديم الامر على النهي .

نعم لامفسدة في ترك الواجب المخير شرعاً كخصال الكفارة اذا أتى ببعض

مطلقاً ممنوع ،لان[١] (*) في ترك الواجب أيضاً مفسدة اذا تعين .

ولا يخفى ما فيه[٢] ،فان الواجب ولو كان معيناً ليس الا لاجل أن في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسدة ، كما أن الحرام ليس الا لاجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه.

الابدال ، فانه لا مفسدة في ترك الصوم اذا أطعم ستين مسكيناً، أو عقلا كأفراد الطبيعة المأمور بها ، فاذا أتى بالصلوة في المسجد، فلا مفسدة في ترك الصلوة في الدار مثلا .

١) تعليل للمنع ، وقد عرفت تقريبه بقولنا : «اذ لو كان هناك ... الخ ».

٢) هذا اشكال على ما في القوانين ، وحاصله : أنه لا تترتب المفسدة الا على فعل الحرام ، لان مقتضى تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها هو ترتب المفسدة على فعل الحرام، والمصلحة على فعل الواجب، فلا مفسدة في ترك الواجب، بل في فعله المصلحة، وتركه يوجب فوات المصلحة اللازم

(*) لا يخفى أن التعليل لا ينطبق على المعلل، اذ المدعى منع الاطلاق، فتعليله بما فيه خروج موضوعي عن أصل القاعدة غير ملائم له.

توضيحه: أن منع الاطلاق انما يكون في مورد وجود المصلحة والمفسدة حتى يكون مندرجاً في موضوع القاعدة ، وخارجاً عن حكمها، وهو أولوية ترك المفسدة من جلب المصلحة من باب تقديم أحد المتزاحمين على الاخر. وأما اذا كان هناك مفسدتان، فذلك خارج عن أصل هذه القاعدة، لا عن اطلاقها، اذ المفروض وجود مفسدتين احداهما في ترك الواجب ، والاخرى في فعل الحرام . فتعليل عدم اطلاق القاعدة بما يخرجه عن موضوعها عليل .

ولكن يرد عليه[١]: أن الاولوية مطلقاً[٢] ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به[٣] مقايسة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلوة وما يتلو تلوها[٤].

استيفاؤها، لا الوقوع في المفسدة، كما أنه لا مصلحة في ترك الحرام، بل في فعله المفسدة، ففعله يوجب الوقوع في المفسدة اللازم اجتنابها. وعليه، فلايدور الامر في الواجب والحرام بين المفسدتين حتى يخرج المقام عن قاعدة أولوية دفع المفسدة من جلب المصلحة، بل ما نحن فيه من صغرياتها.

١) اي: على أولوية دفع المفسدة من جلب المصلحة. ولايخفى أن المصنف بعد دفع ايراد المحقق القمي (ره) أورد على المرجح المزبور بوجوه:

الاول: ما أشار اليه بقوله: «أن الاولوية مطلقاً ... الخ»، وحاصله: منع كلية الكبرى، لعدم الدليل على أولوية دفع المفسدة مطلقاً من جلب المنفعة بعد وضوح اختلاف المصالح والمفاسد الداعية الى تشريع الاحكام قوة وضعفاً، اذ رب واجب تكون مصلحته في غاية القوة، وحرام تكون مفسدته في كمال الضعف، فلا شبهة حينئذ في تقدم الواجب على الحرام عند الدوران بينهما كما ستعرف.

٢) يعني: في جميع الموارد حتى في صورة أقوائية مصلحة الواجب ـ كالصلوة ـ من مفسدة الحرام كالنظر الى الأجنبية، بل الأولوية المزبورة مختصة بما اذا كانت المفسدة أقوى من المصلحة.

٣) يعني: يشهد بكون العكس أولى مقايسة فعل بعض المحرمات ـ كالتصرف في مال الغير بدون اذنه ـ مع ترك بعض الواجبات كانقاذ غريق أو إطفاء حريق فان من المعلوم أقوائية مصلحة هذين الواجبين من مفسدة الغصب.

٤) اي: الصلوة كالحج والصوم وغيرهما مما بني عليه الاسلام، فان مصلحة

ولو سلم[١]، فهو أجنبي (×) عن المقام، فانه[٢] فيما اذا دار بين الواجب والحرام (*).

الصلوة مثلا أقوى من مفسدة النظر الى الاجنبية ،كما عرفت .

١) هذا ثاني الوجوه، وحاصله: أنه ـ بعد تسليم كبروية قاعدة أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة ـ نمنع صغروية المقام لها، وذلك لان موردها التخيير بعد عدم الاخذ بالترجيح ، مثل ما لو دار الامر بين وجوب شيء في الشريعة وحرمته كصلوة الجمعة اذا فرض دوران حكمها بين الوجوب والحرمة ، فان الحكم فيها ـ بعد عدم امكان ترجيح أحد الحكمين ـ هو التخيير . وهذا بخلاف المقام ، فانه ـ بعد عدم امكان الترجيح ـ لا يرجع الى التخيير ، بل يرجع الى الاصل العملي ،كما في العامين من وجه .

٢) اي : ما ذكر من أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة . وهذا ثاني الوجوه ، وهو موافق لما في تقريرات شيخنا الاعظم (قده) .

وبالجملة: فمورد هذه القاعدة ترجيح المأمور، والمقام ترجيح الامر ،اذ لادوران عنده بعد الكسر والانكسار، فلاوجود عنده الا لاحداهما من المصلحة أو المفسدة، فلا دوران بينهما حتى يحكم العقل بأولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة .

(*) لكن علل المصنف في الحاشية التي نقلناها آنفاً أجنبية أولوية دفع

(×) فان الترجيح به انما يناسب ترجيح المكلف واختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بغرضه ، لا المقام وهو جعل الاحكام ، فان المرجح هناك ليس الا حسنها وقبحها العقليان ، لا موافقة الاغراض ومخالفتها، كما لا يخفى، تأمل تعرف .

ولو سلم[١]، فانما يجدي فيما لو حصل القطع.

ولو سلم أنه[٢]

---

١) هذا ثالث الوجوه، وحاصله: أن هذه القاعدة بعد تسليمها انما تجدي فيما اذا حصل القطع بالاولوية. وذلك ممنوع، لان غاية ما يحصل هو الظن بها، وذلك لا يجدي، لان الاصل عدم اعتباره.

٢) هذا رابع الوجوه، وحاصله: أنه لو سلم أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة يجدي وان لم يحصل العلم بـه، وقلنا بكفاية الظن بالاولوية في ترجيح النهي على الامر، فذلك يختص بما اذا لم تجر فيـه أصالة البراءة أوالاشتغال، كما في دوران الامر بين المحذورين، فانه لايجري فيه أصل البراءة، للعلم بالالزام المانع عن شمول أدلة البراءة له، ولا أصل الاشتغال، لعدم أثر له مع عدم القدرة على الموافقة القطعية بالفعل أو الترك، فلا محالة يكون مخيراً عقلا بينهما. وهذا بخلاف المقام، لامكان جريان أصل البراءة في حرمة المجمع، واحراز صحته ببركة الاصل، حتى على القول بمرجعية الاشتغال عند الشك في

المفسدة من جلب المنفعة عن المقام بما حاصله: أن الاولوية انما هي بالاضافة الى المكلف في مقام اختيار الفعل أو الترك، فانه يدفع المفسدة عن نفسـه، ويجلب المنفعـة اليها. وأما في مقـام جعل الاحكام، فليس هناك مقـام جلب المنفعة ولا دفع المفسدة، بل المرجح لاحدهما غلبة حسن الفعل على قبحه، أوالعكس، هذا.

وعلل المصنف أجنبية القاعدة عن المقام في فوائده بـ: أنه لادوران في محل الكلام، ووجهه: أن استيفاء كلا الغرضين ممكن هنا بالصلوة في غير الغصب، وترك الغصب بجميع أفراده، فله التحرز عن المفسدة مطلقاً مع جلب المنفعة.

يجدي ولو لم يحصل[١] ، فانما يجدي [يجري] فيما لايكون هناك مجال لاصالة البراءة أو الاشتغال ، كما[٢] في دوران الامر بين الوجوب والحرمة التعيينيين[٣] ، لافيما تجري ، كما في محل الاجتماع[٤] ،

أجزاء المركب الارتباطي وشرائطه ، اذ ليست شرطية الاباحة على حذو شرطية غيرها ، لكون الاباحة شرطاً تزاحمياً ، ومن المعلوم توقف التزاحم على تنجز التكليف ، فما لم يعلم بفعلية النهى - كما في المقام - لا تكون الحرمة مانعة ، لعدم منافاتها لقصد القربة ، فمع ارتفاع فعلية النهى تصح الصلوة واقعاً ، لخلوها عن المانع حقيقة . وهذا بخلاف مشكوك الجزئية والشرطية في غير الاباحة ، كالشك فى جزئية الاستعاذة ، أو شرطية تمام مكان المصلي ، فانه اذا جرت فيها البراءة حكم بصحة الصلوة ظاهراً لا واقعاً ، اذ مع ثبوت الجزئية والشرطية لاتصح الصلوة واقعاً ، ولذا قيل بالاشتغال في المركب الارتباطي ، للشك فى براءة الذمة بالفاقد .

١) اى : القطع بالاولوية .

٢) هذا مورد لعدم المجال للبراءة أو الاشتغال .

٣) كالمرأة المرددة بين من يجب وطؤها ويحرم لاجل الحلف ، فان كلا من الوجوب والحرمة تعييني ، ولا تجري أصالة البراءة ، للعلم بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة . ولا الاشتغال ، لتعذر الموافقة القطعيه بالفعل ، فلا أثر للاشتغال العقلي ، بل العقل حاكم بالتخيير بين الفعل والترك الا اذا كان أحدهما محتمل الاهمية ، فيقدم عقلا على الاخر .

٤) اذ لا مانع عن جريان البراءة فى الحرمة ، ولا يعارضها أصالة عدم الوجوب ، لانه ثابت قطعاً ، لكنه تخييراً بحكم العقل به بين أفراد طبيعي الصلوة ، اذ مورد البحث وجود المندوحة ، فللمكلف اختيار فرد آخر ، ومع جريان البراءة عن الحرمة يحكم بصحة الصلوة .

لاصالة البراءة عن حرمته، فيحكم(١) بصحته ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط(٢)، فانه(٣)

نعم اذا لم يكن له مندوحة وانحصر مكان الصلوة في المغصوب اندرج في كبرى دوران الامر بين الوجوب والحرمة التعيينيين، ولا تجري البراءة في الحرمة، للعلم بالالزام المانع عن جريانها، كما عرفت في مثال المرأة المردد وطؤها بين الوجوب والحرمة.

١) هذا الحكم الوضعي ـ أعني الصحة ـ مترتب على جريان البراءة عن حرمة الغصب، لما عرفت من اناطة مانعية الغصب بفعلية حرمته، فمع عدم ثبوت فعليتها لامانعية واقعاً. وضميرا « حرمته، بصحته » راجعان الى محل الاجتماع.

٢) غرضه: ابداء الفرق بين مورد اجتماع الامر والنهي، وبين الشك في الجزئية والشرطية، وأن جريان قاعدة الاشتغال في الشك فيهما لايستلزم جريانها في مورد الاجتماع والشك في فعلية الحكم.

توضيح وجه الفرق: أن الصحة الثابتة بأصل البراءة في الشك في الجزئية والشرطية ظاهرية، لانه ـ على فرض ثبوتهما واقعاً ـ يكون الفاقد لهما بمقتضى الارتباطية فاسداً واقعاً. وهذا بخلاف مانعية الغصب، حيث انها مترتبة على فعلية حرمته، فاذا جرت البراءة في نفي فعليتها انتفت المانعية حقيقة، وصحت الصلوة واقعاً، كما هو قضية كل ما يكون دخله في المأمور به من باب التزاحم، فالصحة فيه واقعية، وفي الشك في الجزئية والشرطية ظاهرية، ولذا بنى غير واحد في الاقل والاكثر الارتباطي على الاشتغال.

٣) تعليل لقوله: « فيحكم بصحته »، يعني: أنه لا مانع من صحة مورد اجتماع الامر والنهي الا الحرمة المنافية للتقرب به، فاذا انتفت الحرمة صلح المجمع للمقربية.

لامانع عقلا الافعلية الحرمة المرفوعة عقلا و نقلا بأصالة البراءة عنها[١].

نعم[٢] لو قيل(×) بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبغوضية

---

١) اي: عن فعلية الحرمة، فان أدلة البراءة عقلها ونقلها تجري فيها بلامانع، وبها يحرز خلوّ المجمع عن المانع واقعاً، لماعرفت من تقوم مانعية باب التزاحم بتنجز التكليف، فبارتفاعه ترتفع المانعية واقعاً.

٢) هذا استدراك على قوله: «لافيما تجري كما في محل الاجتماع...الخ» وحاصله: أنه بناء على تأثير المفسدة الغالبة الواقعية في فعلية المبغوضية المانعة عن امكان التقرب بالمجمع وان لم تحرز غلبتها، بأن فرض كون الغلبة

(×) كما هو غير بعيد كله بتقريب: أن احراز المفسدة والعلم بالحرمة الذاتية كاف في تأثيرها بما لها من المرتبة، ولا يتوقف تأثيرها كذلك على احرازها بمرتبتها، ولذا كان العلم بمجرد حرمة شييء موجباً لتنجز حرمته على ما هي عليه من المرتبة ولو كانت في أقوى مراتبها، ولاستحقاق العقوبة الشديدة على مخالفتها حسب شدتها كما لا يخفى، هذا لكنه انما يكون اذا لم يحرز أيضاً ما يحتمل أن يزاحمها و يمنع عن تأثيرها المبغوضية. وأما معه فيكون الفعل كما اذا لم يحرز أنه ذو مصلحة أو مفسدة مما لا يستقل العقل بحسنه أو قبحه، وحينئذ يمكن أن يقال بصحته عبادة لو أتى به بداعي الامر المتعلق بما عليه من الطبيعة بناء على عدم اعتبار أزيد من اتيان العمل قربياً في العبادة، وامتثالا للامر بالطبيعة، وعدم اعتبار كونه ذاتاً راجحاً، كيف ويمكن أن لايكون جلّ العبادات ذاتاً راجحاً، بل انما يكون كذلك فيما اذا أتى بها على نحو قربي. نعم المعتبر في صحة العبادة انما هو أن لا يقع منه مبغوضاً عليه، كما لا يخفى، وقولنا: «فتأمل» اشارة الى ذلك.

ولولم تكن [الغلبة] بمحرزة، فأصالة البراءة غير جارية[١] [غير مجدية] بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ولـو قيل بأصالة البراءة في الاجزاء والشرائط، لعدم[٢] (*) تأتي قصد القربـة

بوجودها الواقعي لاالعلمي مؤثرة في فعلية مبغوضية المجمع لا مجال للبراءة لعدم احراز موضوعها ـ وهو عدم البيان ـ، ضرورة أن العلم بالمفسدة على تقدير غلبتها صالح للبيانية، فالاحتمال هنامنجز. وهذا نظير منجزية الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي في صلاحيته للبيانية.

وعليه: فأصالة الاشتغال هنامحكمة لوكان الواجب عبادة، للشك في الفراغ الذي يرجع فيه الى قاعدة الاشتغال ولوقيل بأصالة البراءة في الاجزاء والشرائط.

١) لانتفاء موضوعه وهو عدم البيان بناء على بيانية العلم بالمفسدة.

٢) تعليل لجريان قاعدة الاشتغال، تـوضيحه: أن الشك في صحة الصلوة الواقعة في المغصوب مسبب عن الشك في غلبة كل من المصلحة أو المفسدة على الاخرى في نظر الشارع، وهذا المقدار من الشك كاف في عدم تمشي قصد القربة منه، وذلك لان أحد طرفي هذا الشك احتمال غلبة المفسدة، ومع هذا الاحتمال كيـف يتمشى منه قصد القربة. وحينئذ فلا تجري البراءة، فيجـري الاشتغال، وذلك بكشف عن فساد الصلوة.

وبعبارة أوضح: الشك في صحة الصلوة مسبب عن الشك في غلبة المصلحة أو المفسدة، ومع الشك في السبب يجري الاصل فيه دون المسبب، فالاصل

(*) لا يخفى أن هذا لا يصلح لان يكون تعليلا لجريان قاعدة الاشتغال، لانه مع عدم امكان التقرب يقطع بفساد الصلوة، لا أنه يشك فيها حتى تجري قاعدة الاشتغال.

مع الشك في المبغوضية (*). فتأمل[1].

عدم غلبة المصلحة ، فيحتمل حينئذ غلبة المفسدة . وهذا الاحتمال يمنع عن تمشي قصد القربة منه ، فيحكم بفساد صلوته .

١) قد ذكر المصنف (قده) في الحاشية التي نقلناها آنفاً وجه التأمل ، وحاصله: أن هذا القول وان لم يكن في نفسه بعيداً كما يشهد به أن العلم بالحرمة يوجب تنجزها بما لها من المرتبة الشديدة ، ولذا يستحق العقوبة على تلك المرتبة وان لم تعلم، لكنه لا ينفع مع احراز المصلحة التي يحتمل مزاحمتها للمفسدة وغلبتها عليها ، اذ حينئذ يكون الفعل كما اذا لم يحرز أنه ذو مصلحة أو ذو مفسدة، فلا يستقل العقل بحسنه أو قبحه ، ولا مانع من التقرب به،هذا.

وببيان أوضح : احراز الحرمة الذاتية باحراز المفسدة احراز للمقتضي، ومن المعلوم أنه لايؤثر الا مع عدم المانع،والمفروض احراز الوجوب الذاتي باحراز المصلحة المقتضية له ، وهو مانع عن تأثير المفسدة .

(*) لا يخفى أن شيخنا الاعظم (قده) قد أورد على قاعدة أولوية دفع المفسدة من جلب المصلحة بوجهين :

الاول : ما تقدم من أنه لا مسرح لهذه القاعدة الا في مورد يحكم فيه بالتخيير بعد عدم الاخذ بالترجيح ... الخ .

الثاني: أن من الظاهر أن القاعدة المذكورة انما يؤخذ بها فيما اذا كانت المفسدة والمصلحة متساويتين في ترتبهما على الفعل والترك ، وليس كذلك فيما نحن بصدده ، فان الوجوب المفروض في المقام مما يحصل المصلحة فيه باتيان فرد آخر من الطبيعة الواجبة، بخلاف الحرمة ، فانها عينية لا بدل لها .

ومنها[١]: الاستقراء، فانه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلوة[٢] في أيام الاستظهار[٣]، وعدم[٤] جواز الوضوء من الانائين المشتبهين.

ج ـ الاستقراء

١) اي : ومن الوجوه المرجحة للنهي على الامر : الاستقراء، وتقريبه : أنه يظهر من تتبع كثير من موارد اجتماع الامر والنهي: أن الشارع رجح النهي على الامر ، وراعىٰ جانب النهي دونه، وهذا كاشف عن تقدم النهي على الامر في كل مورد .

٢) هذا أحد تلك الموارد التي يدور الامر فيها بين الوجوب والحرمة .

٣) وهي في ذات العادة الايام التي ترىٰ فيها الدم بعد أيام العادة ، فانها تستظهر فيها بترك الصلوة الى العشرة، فان انقطع عليها الدم، فالمجموع حيض، والا فخصوص أيام العادة حيض ، ومازاد عليها استحاضة .

وفي المبتدئة أول رؤية الدم ، فانها تستظهر الى ثلاثة أيام، فان لم ينقطع فيها الدم حكم بكونه حيضاً، والا فهو استحاضة. ثم ان ترجيح النهي على الامر في أيام الاستظهار واضح، حيث انه يحتمل كل من الحيض والاستحاضة، فتحرم الصلوة على الاول، وتجب على الثاني ، والشارع قدم الحرمة على الوجوب.

٤) معطوف على « حرمة » وهذا موردثان من موارد الاستقراء .

وبيانه : أن حكم الشارع بعدم جواز الوضوء من الانائين اللذين اشتبه طاهرهما بمتنجسهما مع وجوب الوضوء بالماء الطاهر يكشف عن تقدم النهي على الامر في جميع الموارد .

وفيه : أنه لادليل على اعتبار الاستقراء[١] مالم يفد القطع[٢].

ولو سلم[٣]، فهو لايكاد يثبت بهذا المقدار[٤].

ولوسلم[٥]، فليس حرمة الصلوة في تلك الايام، ولا عدم جواز

---

١) قد أورد على الاستقراء بوجوه :

الاول: أنه لا دليل على حجية الاستقراء تعبداً، فاعتباره منوط بافادته العلم وذلك غير حاصل، لان غاية مايفيده الاستقراء هي الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً .

٢) اي: القطع بكون وجه التقديم هوترجيح جانب الحرمة على الوجوب كما في تقريرات شيخنا الاعظم (قده) حتى تلحق الموارد المشكوكة بتلك الموارد بواسطة الغلبة، كماهو الشأن في جميع الموارد التي يدعى فيها الاستقراء.

٣) هذا ثاني الوجوه، وحاصله : أنه ـ بعد تسليم اعتبار الاستقراء الظني ـ لايحصل الظن بهذين الموردين ، بل لابد من تتبع موارد كثيرة حتى يحصل الظن من الغلبة .

٤) يعني: الموردين المزبورين .

٥) هذا ثالث الوجوه ، وحاصله : أنه ـ بعد تسليم كفاية الظن الاستقرائي وتحققه بموردين ـ لايكون الموردان المزبوران من موارد ترجيح الحرمة على الوجوب ، بل هما أجنبيان عنها، وذلك أما حرمة الصلوة فيمابعد العادة ،فلانها مستندة الى أصل موضوعي ، وهو استصحاب حدث الحيض الموجب لترتب أحكامه في أيام الاستظهار . وأما حرمة الصلوة بالنسبة الى غير ذات العادة ، فلقاعدة الامكان المثبتة تعبداً لكون الدم حيضاً .

فالمتحصل: أن حرمة الصلوة في أيام الاستظهار ليست من ترجيح النهي على

الوضوء منهما[١] مربوطاً بالمقام، لان[٢] حرمة الصلوة فيها انما تكون لقاعدة الامكان[٣] (*)، والاستصحاب (**) المثبتين[٤] لكون الدم[٥]

الامر حتى تكون دليلاعلى المدعى، بل لثبوت موضوعها ـ وهوحدث الحيض ـ بالاستصحاب في ذات العادة ، و بقاعدة الامكان في غيرها ، فحرمة الصلوة في أيام الاستظهار أجنبية عن مورد البحث .

١) اي : الانائين .

٢) تعليل لعدم ارتباط حرمة الصلوة في أيام الاستظهار بما نحن فيه من ترجيح النهي على الامر .

٣) الثابتة بالنصوص، وهي: «أن كل دم أمكن أن يكون حيضاً فهو حيض».

ثم ان هذه القاعدة تجري في غير ذات العادة .

٤) اي : قاعدة الامكان والاستصحاب يثبتان تعبداً حيضية الدم، وقدعرفت أن مورد الاستصحاب هي ذات العادة ، ومورد القاعدة غير ذات العادة .

٥) اي : الدم المشتبه .

(*) نعم نفس تشريع هذه القاعدة في ظرف الشك في حيضية الدم تغليب لجانب الحرمة على الوجوب، فالجواب عن حرمة الصلوة في أيام الاستظهار بأجنبيتها عن المقام ـ وهو تغليب جانب الحرمة ـ وأنها لقاعدة الامكان غير وجيه.

(**) ان كان الاستصحاب جارياً في حائضية المرأة، فلا بأس به، لاجتماع أركانه، ويترتب عليه حرمة الصلوة ، لكن لا يثبت به حيضية الدم حتى يترتب عليه الاثار المترتبة على حيضيته ، كعدم العفو عن قليله في الصلوة . وكذا اذا كان جارياً في خروج الدم ، فلا يثبت به أيضاً حيضيته الا على القول بالاصل المثبت ، نعم لا بأس بقاعدة الامكان .

حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه[1] ومنها حرمة الصلوة عليها، لا[2] لاجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى. هذا[3] لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام [حال] الحيض، والا[4] فهو خارج عن محل الكلام.

---

١) اي: أحكام الحيض التي منها: حرمة الصلوة على الحائض.

٢) يعني: أن حرمة الصلوة انما هي لاجل قاعدة الامكان واستصحاب حدث الحيض، لا لاجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى، فحرمة الصلوة في أيام الاستظهار أجنبية عن مورد البحث.

٣) اي: الدوران بين الوجوب والحرمة في مثال الصلوة في أيام الاستظهار مبني على كون حرمة الصلوة ذاتية حتى يدور حكم فعلها بين الوجوب والحرمة، اذ على فرض حرمتها التشريعية ـ كما تنسب الى المشهور ـ يخرج عن محل الكلام، ضرورة أن مجرد فعلها لا يكون حراماً، بل المحرم حينئذ هو التشريع الذي لا يتحقق بمجرد فعلها، بل بقصد كونها عبادة واردة في الشرع، ومن المعلوم أنه حينئذ مخالفة قطعية، لكونه تشريعاً محرماً، ولا يحتمل الامتثال في هذه الصورة أصلا.

وأما الاتيان بالصلوة برجاء المطلوبية وادراك الواقع، فهو حسن، لكونه احتياطاً، ولا مخالفة حينئذ ولو احتمالا.

فقد اتضح مما ذكرنا: أنه بناء على الحرمة التشريعية لا يدور أمر الصلوة بين الوجوب والحرمة، بل على تقدير قصد التشريع يكون فعلها حراماً، وعلى تقدير الاتيان بها برجاء المطلوبية يكون فعلها احتياطاً.

٤) اي: وان لم تكن حرمة الصلوة ذاتية بأن كانت تشريعية كان أجنبياً عن المقام، لعدم الدوران بين الوجوب والحرمة، وعدم تقديم أحدهما على الآخر

ومن هنا[١] انقدح أنه ليس منه[٢] ترك الوضوء من الانائين، فان[٣] حرمة الوضوء من الماء النجس ليس الا تشريعياً، ولا تشريع فيما لو توضأ منهما[٤] احتياطاً، فلا حرمة[٥] في البين غلب جانبها؛ فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك[٦] بل اراقتهما كما في النص[٧]

كما هو مورد البحث، بل اتيانها اما مخالفة قطعية بلا موافقة ولو احتمالية، واما احتياط بلا مخالفة أصلا.

١) اي : ومما ذكرنا في الصلوة أيام الاستظهار اتضح حال المورد الثاني وهو عدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهين.

وحاصل ما أفاده في ذلك : أن الوضوء بالماء المتنجس ليس حراماً ذاتياً كالغصب حتى يدور حكم الوضوء بين الوجوب والحرمة، بل حرمته تشريعية.

٢) اي : من محل الكلام وهو : دوران الحكم بين الوجوب والحرمة.

٣) هذا تقريب وجه الخروج عن محل الكلام، وقد عرفته آنفاً.

٤) اي : من الانائين احتياطاً، فان الاحتياط ضد التشريع، كما لا يخفى.

٥) يعني: ومع الاحتياط لا حرمة ذاتية حتى يكون كالغصب، ويقدم جانبها على الوجوب، ومع التشريع لا شبهة في الحرمة، ولا احتمال معه للموافقة، فمثال الوضوء من الانائين المشتبهين أجنبي عن المقام.

٦) يعني : احتياطاً، وضمير « منهما » راجع الى الانائين.

٧) وهو خبر عمار عن الصادق عليه السلام: « سئل عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيهما هو، وليس يقدر على ماء غيرهما قال عليه السلام يهريقهما جميعاً ويتيمم »[١]، ومثله موثق سماعة[٢].

(١) و (٢) الوسائل كتاب الطهارة الجزء ١ . الباب ٨ من أبواب الماء المطلق الحديث ٢ و ٤

ليس[١] الا من باب التعبد، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب[٢]، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقاة المتوضىء من[٣] الآنية [من الاناء] الثانية، اما[٤] بملاقاتها، أو بملاقاة الاولى، وعدم[٥] (*)

١) خبر «فعدم» والغرض منه دفع توهم وهو: أنه مع عدم الحرمة الذاتية وكون الحرمة تشريعية يجب الاحتياط بالوضوء من كليهما، لانه يتمكن من الطهارة المائية بالوضوء منهما، كالاحتياط بتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين، فلا وجه للانتقال الى الطهارة الترابية. ودفعه بقوله: «ليس الا من باب التعبد» يعني: أن الانتقال الى الترابية انما هو لاجل التعبد.

٢) غرضه تطبيق عدم جواز الوضوء من الانائين على القاعدة، وعدم كونه تعبداً محضاً، توضيحه: أن الوضوء بهما يوجب نجاسة البدن واقعاً وبقاءها ظاهراً وذلك لانه حين ملاقاة المتوضىء من الآنية الثانية يعلم بنجاسة أعضائه، اما بملاقاتها للماء الاول، واما بملاقاتها للماء الثاني، وبعد حصول ما يعتبر في التطهير من انفصال الغسالة والتعدد يشك في بقاء النجاسة، ومقتضى الاستصحاب بقاؤها، ومن المعلوم مانعية النجاسة المستصحبة للصلوة مثلا كالمعلومة، فلعل الامر بالتيمم في النص يكون لاجل الابتلاء بهذه النجاسة الخبثية، فالامر بالتيمم يكون على طبق القاعدة.

٣) متعلق بـ «ملاقاة»، والاولى أن يقال: «للاناء الثانية».

٤) هذا وقوله: «أو بملاقاة» بيان لمنشأ القطع بالنجاسة، يعني: أن نجاسة الاعضاء نشأت اما من ملاقاتها للماء الاول، واما من ملاقاتها للماء الثاني، فانه بملاقاة الثاني قبل حصول شرائط التطهير يعلم تفصيلاً بنجاسة الاعضاء، والاجمال انما هو في منشأه وهو الملاقاة للماء الاول أو الثاني.

٥) اي: مع عدم العلم باستعمال مطهر بعده حتى لو طهر بالثانية مواضع

(*) الصواب أن يقال: «وعدم العلم باستعمال مطهر» لا نفي استعماله واقعاً، لاحتماله مع كون ماء الاولى نجساً واقعاً.

استعمال مطهر بعده ولو[١] طهر بالثانية مواضع الملاقاة بالاولى (*) نعم[٢] لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجة الى التعدد أو انفصال الغسالة[٣] لا يعلم تفصيلا بنجاستها[٤] وان علم بنجاستها

الملاقاة بالآنية الاولى، اذ لو كان ماء الانية الثانية متنجساً فتنجس المواضع بها، لا أنها تطهر به.

١) كلمة « لو » وصلية كما تقدم توضيحها بقولنا: «حتى لو طهر بالثانية».

٢) استدراك على قوله : « أومن جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً» .

وحاصله : منع جريان استصحاب النجاسة فيما اذا كان الماء الثاني كراً ، فانه ـ على تقدير طهارته ـ تطهر الاعضاء، ولا يحصل العلم بنجاستها حين ملاقاتها له بل هي على تقدير نجاستها تطهر بمجرد ملاقاتها له، لعدم احتياج طهارتها بالماء الكر الى التعدد وانفصال الغسالة، فالعلم التفصيلي حينئذ بنجاسة الاعضاء حين ملاقاتها للماء الثاني مفقود ، فاستصحاب نجاستها غير جار .

نعم العلم بورود النجاسة والطهارة على الاعضاء حاصل، واستصحاب كل منهما ساقط ذاتاً أو عرضاً على الخلاف المقرر في محله .

ومثله العلم بالطهارة والحدث مع عدم العلم بالمتقدم منهما والمتأخر .

٣) كالماء الجاري ، وعدم الحاجة الى التعدد كالكر .

٤) اي : نجاسة مواضع الملاقاة، وعدم العلم التفصيلي بنجاستها انما هو

(*) الظاهر أن وزان الانائين المشتبهين وزان الثوبين المشتبهين في امكان الاحتياط، لوضوح امكان العلم بالصلوة مع الوضوء الصحيح الواقعي بأن يأتي عقيب كل وضوء بعد غسل الاعضاء بالماء الثاني قبل التوضؤ به بصلوة كالاتيان بها في كل من الثوبين المشتبهين، فانه يحصل العلم حينئذ بوجود صلوة صحيحة واقعاً ،كالعلم بحصولها في الثوبين المشتبهين ،كما لا يخفى .

حين ملاقاة الاولى أو الثانية اجمالا[١]، فلا مجال لاستصحابها[٢](*)

لاجل اعتصام الماء الثاني المانع عن انفعاله بمجرد ملاقاة النجس، فلو تنجست الاعضاء قبل ملاقاة الماء الثاني طهرت بملاقاتها له، فلا يحصل العلم التفصيلي بنجاستها بملاقاة الماء الثاني، كما كان ذلك حاصلا حين ملاقاتها له على تقدير كونه ماء قليلا .

١) قيد لقوله : « وان علم » توضيحه: أن العلم التفصيلي بنجاسة مواضع الملاقاة وان كان لا يحصل عند ملاقاتها للماء الثاني ، لاعتصامه ، لكنه يحصل العلم الاجمالي بنجاستها اما بملاقاتها للاولى أو الثانية .

٢) اي : استصحاب نجاسة مواضع الملاقاة ، وقوله: «فلا مجال» متفرع

(*) بل له مجال ، اذ لا مانع من استصحاب النجاسة من زمانها الواقعي المعلوم اجمالا الى هذا الزمان، لاحتمال بقائها من زمانها متصلا الى هذا الزمان فان طهارة الاعضاء المعلومة قبل استعمال المائين قد ارتفعت باستعمال الماء المتنجس قطعاً، فتستصحب نجاستها، للشك في ارتفاعها، فزمان الشك في النجاسة ـ وهو الزمان المتأخر عن زمان الملاقاة للماء المتنجس ـ متصل بزمان اليقين بملاقاتها للماء المتنجس .

وبالجملة: يصدق أن الاعضاء قد علمت نجاستها في زمان وشك في بقائها، فتستصحب ، فلا مانع من شمول دليل الاستصحاب للمقام .

ومنه يظهر : أنه اذا كانت الحالة السابقة للاعضاء قبل استعمال المائين النجاسة، فتستصحب طهارتها، للعلم بارتفاع النجاسة، وعروض الطهارة عليها والشك في ارتفاعها .

و الحاصل : أنه يستصحب ضد الحالة السابقة على استعمال الاثنين . وعلى هذا ، فالمرجع الاستصحاب . لا قاعدة الطهارة كما في المتن .

بل كانت قاعدة الطهارة محكمة .

على عدم العلم التفصيلي بنجاسة مواضع الملاقاة، وحاصله : أنه لا يعلم تفصيلا بنجاسة الاعضاء حين ملاقاتها للماء الثاني حتى تستصحب، بل نعلم بورود الماء الطاهر والمتنجس عليها، فيكون المقام من تعاقب الحالتين، فلا يجري الاستصحاب لعدم احراز شروطه التي منها اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن ، اذ لعل الماء المتنجس كان هو الماء الاول الموجب لتيقن تنجس الاعضاء ، وحينئذ فالماء الثاني قاطع لزمان الشك في التنجس عن زمان التيقن به ، ولا أقل من احتمال القطع ، فلا يعلم باجتماع شروطه ، فلا يجري .

وان شئت فقل : ان صدق مفهوم النقض يتوقف على اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك ليكون ابقاؤه ابقاءً ورفع اليد عنه نقضاً ، وهو غير محرز في المقام ، لعدم احراز زمان نجاسة البدن تفصيلا، بل بعد استعمال الاناثين يعلم بنجاسته في أحد زماني الاستعمالين اما في زمان استعمال الاول ، فهي مرتفعة، أو في زمان استعمال الثاني، فهي باقية. ومن أجل التردد بين الزمانين يشك في الزمان الثالث في الطهارة والنجاسة مع عدم اليقين بالنجاسة في الزمان الثاني المتصل بالزمان الثالث الذي هو زمان الاستصحاب، بل لو علم بها ارتفع الشك ويقطع بالنجاسة في الزمان الثالث. لعدم احتمال الارتفاع بعد ذلك، وانما نشأ الشك لاجل تردد زمان النجاسة المعلومة بالاجمال. هذا غاية توضيح وجه عدم جريان الاستصحاب على ما في بعض الحواشي على المتن .

وفيه ما ذكر في التعليقة ، فلاحظ .

الامر الثالث[١]: الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد[٢] العنوانات والجهات في أنه[٣] لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً مع وحدة المعنون وجوداً في جواز الاجتماع كان تعدد الاضافات مجدياً، ضرورة أنه[٤]

---

٣ ـ الحاق تعدد الاضافات بتعدد الجهات

١) الغرض من عقد هذا الامر الاشارة الى وجه معاملة المشهور مع مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» مما يكون متعلق الامر والنهي واحداً ذاتاً ومتعدداً بسبب الاضافة ـ كاكرام العالم واكرام الفاسق ـ معاملة تعارض العامين من وجه، حيث انهم يرجعون فيه الى مرجحات باب التعارض، مع أنه ينبغي أن يعاملوا معه معاملة باب التزاحم، لانه من اجتماع الحكمين بعنوانين مثل «صل ولا تغصب»، وأنه ان كان لكليهما ملاك، فعلى الامتناع يرجعون الى مرجحات باب التزاحم، وعلى الجواز يرجح جانب الامر أو النهي، على التفصيل المتقدم. وان لم يكن لاحدهما ملاك، فيرجع حينئذ الى مرجحات باب التعارض.

وحاصل ما أفاده في وجهه: أن تعدد الاضافة ـ كالاكرام في المثالين المذكورين ـ وان كان كتعدد العنوان كالغصب والصلوة في كونه مجدياً في جواز الاجتماع، الا أن معاملتهم مع «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» معاملة تعارض العامين من وجه اما مبنية على الامتناع، واما على عدم احراز المقتضي لكل واحد من الحكمين في المجمع.

٢) متعلق بـ «لحوق» والمراد بالعنوانات ما يتعدد ذاتاً كالصلوة والغصب.

٣) الضمير للشأن، والجار متعلق بـ «لحوق».

٤) اي: تعدد الاضافات، وقوله: «ضرورة» تعليل للحوق تعدد الاضافات ـ كالاكرام المضاف الى العالم والفاسق في المثالين المزبورين ـ بتعدد العنوانات

يوجب أيضاً[١] اختلاف المضاف بها[٢] بحسب[٣] المصلحة والمفسدة، والحسن و القبح عقـلا ، و بحسب الوجوب والحرمة شرعـاً ، فيكون مثل[٤] «أكرم العلماء ولاتكرم الفساق» من باب الاجتماع[٥] «كصلّ ولا تغصب» لامن باب التعارض[٦] الا اذا لـم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضٍ[٧]

المتغايرة ذاتاً كالصلوة والغصب .

وحاصل التعليل : أن الاضافات تؤثر في المصلحة والمفسدة ، بداهة أن الاكرام المضاف الى العالم ليس كالاكرام المضاف الى الفاسق، لحسن الاول وكونه ذامصلحة، وقبح الثاني و كونه ذامفسدة، كتأثير العناوين كالصلوة والغصب في الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة .

١) يعني: كتعدد العنوانات .

٢) اي : الاضافات المختلفة .

٣) متعلق بـ « اختلاف » .

٤) يعني: ممايكون متعلق الامر والنهي واحداً ذاتاً ومتعدداً بسبب الاضافة، كالاكرام المتحد ذاتاًالمتعدد بحسب اضافته تارة الى العالم، وأخرى الى الفاسق كما عرفت آنفاً .

٥) الذي هو من صغريات باب التزاحم .

٦) كماذهب اليه المشهور، وأجروا عليهما أحكام تعارض العامين من وجه.

٧) يعني : لا يعامل مع مثل « أكرم العلماء ولا تكرم الفساق » معاملة التعارض الا اذا لم يكن لاحد الحكمين في مـورد الاجتماع مقتضٍ ، فحينئذ يخرجان عن باب اجتماع الامر والنهي، كما هو الحال في نفس تعدد العنوانين اذا لم يكن في أحدهما مقتض ، فانه يعامل معهما أيضاً معاملة التعارض .

كما هو[٥] الحال [أيضاً] في تعدد العنوانين . فما[٦] يتراءى منهم من المعاملة مع مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» معاملة تعارض العموم من وجه انما يكون بناء على الامتناع، أو عدم المقتضي لاحد الحكمين في مورد الاجتماع (*) .

---

١) يعني : كما يجري التعارض في تعدد العنوانين اذا لم يكن في أحدهما ملاك الحكم في مورد الاجتماع حتى على القول بجواز الاجتماع .

٢) هذا شروع في توجيه اجراء الاصوليين أحكام تعارض العامين من وجه

(*) لا يخفى : أن مثل مثال «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» ليس من باب الاجتماع أصلا حتى يوجه ما التزم به المشهور من اجراء قواعد تعارض العامين من وجه عليه، وذلك لان الملحوظ في العموم الاستغراقي هو الافراد، فقوله : «أكرم العلماء» بمنزلة قوله : «أكرم زيد العالم وعمرواً العالم» وهكذا، وكذا «لا تكرم الفساق» ، فأشخاص العلماء الفساق يشملهم الحكمان مع عدم مندوحة . والقائل بجواز الاجتماع لا يجوز هنا أيضاً ، ولذا قال بعض المحشين (قده): «وكأنه اختلط على المصنف (قده) مثال أكرم العالم ولاتكرم الفاسق بمثال أكرم العلماء ولاتكرم الفساق، فان اجراءهم قاعدة التعارض لو كان في المثال الاول لاتجه الاشكال عليهم ، لكنه ليس كذلك فلاتغفل» .

وبالجملة: قد أوقع المصنف (قده) نفسه الزكية في دفع الاشكال عن معاملتهم مع المثال المذكور معاملة التعارض، مع أنه من صغريات الاجتماع ،ضرورة أنه من اجتماع الحكمين بعنوانين ، فلابد أن يعامل معه معاملة الاجتماع ، لامعاملة التعارض .

فصل

في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا ؟

وليقدم أمور :

الاول: أنه قد عرفت(١) في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة(٢)، وأنه(٣) لادخل للجهة المبحوث عنها في احداهما بما هو

على مثل « أكرم العلماء ولا تكرم الفساق »، وقد وجهه بوجهين :

أحدهما: أن اجراء قواعد التعارض في هذين المثالين انما هو لاجل بنائهم في مسألة اجتماع الامر والنهي على الامتناع.

ثانيهما : عدم المقتضي لاحد الحكمين في مورد الاجتماع . وقد أشار الى أولهما بقوله : « انما يكون بناه على الامتناع»، والى الثاني بقوله: «أو عدم المقتضي . . . الخ » .

النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا ؟

١ ـ الفرق بين هذه المسالة ومسألة الاجتماع

١) يعني : في الامر الثاني من مسألة اجتماع الامر والنهي .

٢) وهو دلالة النهي عن الشيء على الفساد .

٣) معطوف على « الفرق » والضمير للشأن .

لكن لا اشكال أصلا حتى يحتاج الى الدفع ، لعدم كون المثال من باب الاجتماع ، لما عرفت من توجه الحكم في العام الاستغراقي الى الافراد، فكل فرد من أفراد العلماء الفساق محكوم بحكمين ، و القائل بجواز الاجتماع لايجوزه أيضاً .

جهة البحث في الاخرى، وأن[١] البحث في هذه المسألة[٢] في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله على الفساد، بخلاف تلك المسألة[٣]، فان البحث فيها في أن تعدد الجهة يجدي [مجدٍ] في رفع غائلة اجتماع الامر والنهي في مورد الاجتماع (*) [أم لا] .

---

١) معطوف على « الفرق » أيضاً ، وحاصل الفرق بين المسألتين : أن جهة البحث في هذه المسألة هي : أن النهي يدل على الفساد أم لا ؟ وجهة البحث في مسألة اجتماع الامر والنهي هي: أن تعدد الجهة يوجب تعدد الموضوع حتى يرتفع به محذور اجتماع الامر والنهي في شيء واحد أو لا يوجبه، فلا ترتفع غائلة الاجتماع ، فيسري كل من الحكمين الى متعلق الآخر .

٢) اي : مسألة النهي عن الشيء .

٣) اي : مسألة اجتماع الامر والنهي ، والجار في قوله: « على الفساد » متعلق بـ« دلالة ».

(*) ويفرق بين المسألتين أيضاً بأن الفساد هنا ـ على القول به ـ ناشٍ من النهي بوجوده الواقعي وان لم يبلغ مرتبة التنجز ، لان هذه المسألة من صغريات التعارض ، فالنهي بنفسه كاشف عن عدم المصلحة ، وبدونها لا تصح العبادة ، لان صحتها منوطة بالامر أو الملاك ، وفي مسألة النهي عن العبادة . حيث ان المتعلق واحد ، فيكشف النهي عن عدم ملاك الامر ، ومعه لا موجب لصحة العبادة أصلا. وهذا بخلاف مسألة اجتماع الامر والنهي، فان فساد العبادة فيها مترتب على تنجز النهي ، حيث انها من صغريات كبرى التزاحم الذي يتقوم بوجود الملاك في كلا الحكمين، ولا تزاحم في جعلهما ، وانما التزاحم يكون

الثاني[١]: أنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الالفاظ انما هو لاجل أنـــه في الاقوال قول (*) بدلالته[٢] على الفســـاد في

---

٢ ـ هل تعد المسألة من مباحث الالفاظ ؟

١) الغرض من عقد هذا الامر التنبيه على فساد ماذكره بعض المحققين من: أن النزاع في هذه المسألة كالمسألة السابقة عقلي، لالفظي ، لان النزاع انماهو في حكم العقل بالملازمة بين الحرمة والفساد وعدمه ، سواء كان الدال على الحرمة صيغة النهي أم الاجماع أم الضرورة ، فالنزاع في هذه المسألة عقلي لا لفظي ، لعدم ارتباطها باللفظ . والمصنف أشار الى أنه يمكن أن تكون هذه المسألة لفظية، لانكار بعض الاصوليين الملازمة بين الحرمة والفساد، واعترافه بدلالة النهي على الفساد في المعاملات ، فلو كان النزاع في الملازمة العقلية التي لامساس لها بالدلالة اللفظية لكان هـذا القائل من النافين ، مع أنهم عدوه من المثبتين ، فيستكشف من هذا أن النزاع في دلالة اللفظ لا في الملازمة العقلية.

٢) اي : النهي ، فالتحفظ على ادراج هذا القول في حريم النزاع أوجب تحرير البحث في دلالة اللفظ .

في مقام الامتثال ، لعدم قدرة العبد على اطاعتهما . وعليه ، ففساد العبادة في مسألة الاجتماع ناش من جهة عدم صلاحية الفعل للمقربية ، أو من جهة عدم تمشي قصد القربة ، وكلتا الجهتيـن من آثار تنجز النهي ، ولذا قالوا بصحة الصلوة في المكان المغصوب في صورة الجهل .

(*) لكن التكلف لادراج هـذا القول في حريم النزاع يوجب خروج التحريم المستفاد من غير صيغة النهي عن حريمه، فإلحاقه بمحل البحث منوط بالتشبث بعموم الملاك كما أفاده المصنف (قده) في الامر الآتي .

المعاملات مع انكار الملازمة بينه[١] وبين الحرمة التي هي مفاده فيها، ولاينافي ذلك[٢] أن الملازمة ـ على تقدير ثبوتها في العبادة ـ انما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة، وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما[٣]، لامكان[٤]

١) اي: بين الفساد وبين الحرمة التي هي مفاد النهي في المعاملات، فضمير « هي » راجع الى الحرمة، وضمير «مفاده» راجع الى النهي، وضمير «فيها» الى المعاملات.

٢) اي: انكار الملازمة بين الحرمة والفساد في المعاملات، وهذا اشارة الى التوهم المذكور في التقريرات المنسوبة الى شيخنا الاعظم «قده» وهذا لفظه: «ومن هنا يظهر أن المسألة لاينبغي أن تعد من مباحث الالفاظ، فان هذه الملازمة على تقدير ثبوتها انما هي موجودة بين مفاد النهي المتعلق بشيء وان لم يكن ذلك النهي مدلولا بالصيغة اللفظية، وعلى تقدير عدمها انما هي يحكم بانتفائها بين المعنيين».

وحاصله: أن جهة البحث لما كانت هي الملازمة بين الحرمة والفساد، فلابد من عدم ذكره في مباحث الالفاظ، بل من المباحث العقلية، اذ البحث انما هو في الملازمة، لافي الدلالة اللفظية.

٣) اي: بين الفساد والحرمة المستفادة من الصيغة أو غيرها.

وبالجملة، فالنزاع عقلي لا لفظي.

٤) تعليل لقوله: « ولا ينافي » ودفع للتوهم المزبور، وهو التنافي بين جعل هذه المسألة من مباحث الالفاظ، وبين التزام العلماء بالملازمة بين الحرمة والفساد في العبادات وان استفيدت الحرمة من غير صيغة النهي كالاجماع ودليل

أن يكون البحث معه[١] في دلالة الصيغة بما تعم دلالتهـا بالالتزام، فلا[٢] تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس، فتأمل جيداً .

الثالث :[٣] ظاهر لفظ النهي وان كان [هو] النهي التحريمي ،

العقل، فوجه المنافاة هو: أن القول بالملازمة بين الحرمة والفساد في العبادات مطلقاً وان ثبتت الحرمة بغير الصيغة يستلزم أن يكون النزاع في ثبوت الملازمة وعدمها ، ومن المعلوم أنه أجنبي عن دلالة اللفظ .

وتوضيح دفع هذا التوهم: أنه يمكن ارجاع النزاع الى حال اللفظ، وتعميم الدلالة وجعلها أعم من الالتزامية، بأن يقال: ان النهي يدل بالمطابقة على الحرمة وبالالتزام على الفساد، لما بين الحرمة والفساد من التلازم. وعلى هذا، فلا مانع من جعل هذه المسألة من مباحث الالفاظ .

١) اي: مع القائل بدلالة النهي في المعاملات على الفساد مع انكاره الملازمة بين الحرمة والفساد .

٢) غرضه: أنه بعد امكان ارجاع البحث في هذه المسألة الى مباحث الالفاظ، فلا تقاس بالمسألة السابقة، وهي اجتماع الامر والنهي التي يبحث فيها عن كون تعدد الجهة مجدياً في دفع محذور اجتماعهما أولا ، اذ من المعلوم أنه مسألة عقلية لا مساس لها بالالفاظ ، بخلاف هذه المسألة كما عرفت .

٣ ـ شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي

٣) الغرض من عقد هذا الامر تحرير محصل النزاع ، وحاصل ما أفاده : أن النهي وان كان له أقسام ، الا أن المتبادر منه خصوص المولوي التحريمي

الا أن ملاك[١] البحث يعم التنزيهي، ومعه[٢] لا وجه لتخصيص العنوان[٣]، واختصاص عموم ملاكه[٤]

كما تقدم في محله، لكن المراد به في هذه المسألة أعم منه ؛ فيشمل التنزيهي. والقرينة على ارادة الاعم عموم ملاك البحث، وهو منافاة المرجوحية لصحة العبادة، وذلك لاقتضاء العبادة للمحبوبية، والكراهة للمبغوضية، ومن المعلوم تضاد الحب والبغض، فلا تجتمع الصحة في العبادة مع الكراهة.

١) ملاك البحث هو الجهة المقصودة بالبحث، وقد عرفت : أن المراد بالملاك هنا هو التنافي بين مايقتضيه النهي - أعني المرجوحية - وبين الصحة. وهذا الملاك هو القرينة على ارادة خلاف ظاهر النهي أعني التحريمي المولوي، وأن المراد به هنا ما يعم التنزيهي، كما عرفت.

٢) اي: ومع عموم ملاك البحث للنهي التنزيهي لا وجه لتخصيص العنوان بالنهي التحريمي كما صنعه في التقريرات، قال فيها في أوائل بحث اقتضاء النهي للفساد : « الثاني ظاهر النهي المأخوذ في العنوان هو النهي التحريمي وان كان مناط البحث في التنزيهي موجوداً وذلك لا يوجب (*) تعميم العنوان ».

٣) بالتحريمي كما صنعه في التقريرات في عبارته المتقدمة.

٤) اي : ملاك البحث وهو التنافي بين المرجوحية والصحة في العبادة، وقوله : « واختصاص . . . الخ » اشارة الى توهم، وهو : أن عموم الملاك يختص بالعبادات، لان المرجوحية المستكشفة عن النهي تحريمياً كان أو تنزيهياً

(*) بل يوجبه، بداهة تبعية المعلول للعلة سعة وضيقاً، فتسليم عموم المناط لا يلائم القول بعدم اقتضائه لتعميم العنوان، لانه يوجب التفكيك بين العلة والمعلول في السعة والضيق، وهو كما ترى.

بالعبادات لايوجب[١] التخصيص به[٢] ؛ كما لايخفى .

كما لاوجه لتخصيصه[٣] بالنفسي ، فيعم الغيري اذا كان أصلياً .

انما تنافي صحة العبادة ، لانها تستدعي المحبوبية المنافية للمرجوحية ، دون المعاملة ، اذ لا ملازمة قطعاً بين النهي التنزيهي فيها وبين الفساد ، فلا تنافي مرجوحيتها صحتها ، وحيث لا يشمل عموم الملاك المعاملات ، فبما أن النهي التحريمي مطرد في العبادات والمعاملات ، فيكون عدم اطراد عموم الملاك في المعاملات قرينة على ارادة التحريمي من النهي المذكور في العنوان .

فالنتيجة : أن المراد بالنهي خصوص التحريمي .

١) هذا دفع التوهم المزبور . وحاصله: أن اختصاص عموم الملاك بالعبادات لا يصلح لان يكون قرينة على تخصيص النهي في العنوان بالتحريمي ، وذلك لكفاية عمومية الملاك في صحة ارادة الاعم من التحريمي .

٢) اي : النهي التحريمي .

٣) اي: النهي، وغرضه تعميم النهي في مورد البحث للنهي الغيري الاصلي وحاصله: أن النهي وان كان ظاهراً في النفسي كما تقدم في محله، الا أن المراد به هنا ما يعم الغيري .

ثم ان النهي الغيري على قسمين :

أحدهما : أن يكون أصلياً، بأن يدل عليه خطاب مستقل من الشارع، فانه لكونه مسوقاً لبيان المانعية يدل على الفساد قطعاً ، كالنهي عن الصلوة في غير المأكول ، أو الحرير والذهب للرجال فان المأموربه المقيد بقيد عدمي اذا أتي به فاقداً للقيد العدمي وقع فاسداً لا محالة .

ثانيهما: أن يكون تبعياً، بأن لا يكون مدلولا للخطاب بحيث يكون مقصوداً

وأما اذا كان تبعياً(١) ، فهو وان كان خارجاً عن محل البحث ، لما عرفت أنه(٢) في دلالة النهي ، والتبعي منه من مقولة المعنى، الا أنه(٣) داخل فيما هو ملاكه ، فان(٤) دلالته على الفساد على القول به

من اللفظ ، بل كان لازماً للمراد باللزوم العقلي الذي يحكم به العقل بملاحظة الخطاب ، وشيء آخر وهو مقدمية ترك الضد لفعل الضد الاخر ، كما اذا أمر بازالة النجاسة عن المسجد المتوقفة على مقدمات منها ترك الصلوة، فيقال: ان الصلوة حينئذ تكون منهياً عنها بالنهي الغيري التبعي .

أما القسم الاول ، فهو داخل في محل النزاع .

و أما القسم الثاني ، فهو و ان كان خارجاً عن حيز النزاع عنواناً ، لعدم نهي لفظي في البين حتى يبحث عن دلالته على الفساد وعدمها ، لكنه داخل فيه ملاكاً ، لملازمة الحرمة مطلقاً ـ و ان لم تكن مدلولة للصيغة ـ للفساد .

١) اي : غير مدلول لخطاب مستقل .

٢) اي : البحث في دلالة النهي، وقوله: «لما» تعليل لخروج النهي التبعي عن حريم البحث، وحاصله : أن البحث انما هو في دلالة النهي الذي يكون مدلولا للخطاب ، فهو من مقولة اللفظ، والنهي التبعي من مقولة المعنى ، لانه لازم عقلي للخطاب ، وليس مدلولا لخطاب مستقل .

٣) يعني : الا أن النهي التبعي داخل فيما هو ملاك البحث وهو التنافي بين المرجوحية والصحة .

٤) هذا تقريب دلالة النهي التبعي على الفساد ، و حاصله : أن النهي اذا لم يكن للارشاد الى الفساد كما في المعاملات على ما سيأتي انشاء الله تعالى

فيما لم يكن للارشاد اليه[١] انما يكون[٢] لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك[٣]، كما توهمه القمي[٤] قدس سره .

ويؤيد ذلك[٥] أنه جعل ثمرة النزاع في أن الامر بالشيىء يقتضي النهي عن ضده فساده اذا كان عبادة ، فتدبر جيداً .

انما تكون دلالته على الفساد لاجل دلالته على الحرمة التي هي موجودة في النهي التبعي ، لا لاجل استحقاق العقوبة على مخالفته ، حتى يقال انه منتف في النهي التبعي ، كما ذهب اليه المحقق القمي « قده » مدعياً لعدم اقتضاء التبعي الفساد قطعاً ، لانحصار مورد النزاع فيما يترتب عليه العقاب المعلوم انتفاؤه في التبعي .

١) اي : الى الفساد، وضمير « دلالته » راجع الى النهي ، وضمير « به » راجع الى الفساد .

٢) خبر قوله : « فان » وضمير « لدلالته » راجع الى النهي .

٣) اي : في الدلالة على الفساد .

٤) حيث قال في ذيل المقدمة السادسة من مقدمات بحث مقدمة الواجب : « ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقباً » ثم قال في المقدمة السابعة : « لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي » . فان المستفاد من هاتين العبارتين : أن النهي التبعي لعدم العقاب على مخالفته لا يستلزم الفساد .

٥) اي: تعميم النزاع للنهي الغيري التبعي . وحاصل وجه التأييد : أنهم جعلوا ثمرة نزاع اقتضاء الامر بالشيىء للنهي عن ضده فساد الضد اذا كان عبادة، فتبطل صلوة من ترك الازالة المأمور بها، مع أن النهي المتعلق بالضد ـ كالصلوة

الرابع[١]: مايتعلق به النهي اما أن يكون عبادة أوغيرها، والمراد بالعبادة ها هنا[٢] ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى موجباً بذاته[٣] للتقرب من حضرته لولا حرمته[٤]، كالسجود والخضوع والخشوع له

في المثال ـ غيري تبعي، فيظهر من هذا دخول النهي التبعي في حريم النزاع. وكلام المحقق القمي لا يلائم هذه الثمرة .

ثم ان التعبير بقوله : « ويؤيد » دون « ويدل » لعله لامكان استناد بطلان الضد العبادي الى عدم الامر ، لا الى النهي التبعي .

٤ ـ بيان المراد بالعبادة في المسألة

١) الغرض من عقد هذا الامر بيان المراد بالعبادة التي يتعلق بها النهي . وحاصل ما أفاده في ذلك : أن العبادة وان عرفت بتعاريف عديدة، الا أن المراد بها في هذه المسألة أحد معنيين :

الاول : ما يكون بذاته عبادة من دون اناطة عباديتها بأمر ، فالعبادة حينئذ فعلية ذاتية ، كالسجود والركوع ونحوهما مما يكون بنفسه عبادة ، فاذا تعلق النهي بهذا القسم من العبادات لا يخرج عن العبادية ، لكون عباديته ذاتية، بل يخرج بسبب النهي عن المقربية .

٢) يعني : في مسألة النهي عن العبادة، ويريد بقوله: «هاهنا» دفع مايتراءى من التهافت بين وجود النهي ، وكون متعلقه عبادة فعلية مقربة الى المولى ، فان التهافت بينهما واضح لاخفاء فيه.

٣) يعني : لا بالامر ، كالعبادات التي تكون عباديتها بالامر .

٤) يعني : أن الحرمة الاتية من ناحية النهي عنه لا تخرجه عن العبادية، بل تخرجها عن المقربية ، فقوله : « لولا حرمته » قيد لقوله : « موجبا » .

وتسبيحه وتقديسه، أو ما(١) لو تعلق الامر به كان أمره أمراً عبادياً لايكاد يسقط الا اذا أتى به بنحو قربي كسائر أمثاله (*) نحو صوم

---

١) معطوف على « ما » في قوله : « ما يكون » وهذا ثاني المعنيين للعبادة، يعني: أن المراد بالعبادة هو مايكون عبادة فعلية ناشئة عن ذاتها اي تكون عباديتها ذاتية كالركوع والسجود كما تقدم آنفاً، أو ما يكون عباديته تعليقية، بمعنى: أنه لو أمر به لصار عبادة ، وكان أمره عبادياً بحيث لا يسقط الا اذا أتى به على وجه قربي كصوم العيدين ، والصلوة في أيام الحيض، بداهة أنه لو تعلق بهما أمر كان عبادياً لاتوصلياً ، فالضمير في قوله : « لا يسقط » راجع الى الامر .

(*) لايخفى أن كل واحد من هذين التعريفين للعبادة وان كان دافعاً للتهافت بين العبادة الفعلية والنهي الفعلي المتعلق بها كما هو ظاهر، لكنه يرد على التعريف الاول : أنه أخص من المدعى الذي هو أعم من العبادة الذاتية .

وعلى الثاني أولا : أن العبادة التقديرية خلاف ظاهر العنوان .

وثانياً : أن الفساد حينئذ يستند الى عدم الامر، لا الى النهي الذي يبحث في هذه المسألة عن تأثيره في الفساد ، اذ المفروض أن العبادة تقديرية لا أمر فيها فعلا، وعدم الامر كاف في الفساد، فلا تصل النوبة الى تأثير النهي في الفساد.

فالاولى حفظاً لظاهر العنوان- أعني العبادة الفعلية- ولاستناد الفساد الى النهي أن يقال : المراد بالعبادة هو ما لولا النهي لكان عبادة ، بحيث لو تعلق النهي لتعلق بما هو عبادة فعلا بمعنى شمول عموم أدلة العبادات مثل «أقيموا الصلوة» لها ، فاذا تعلق بها نهي كان موجباً لفسادها، فلو أريد بالعبادة هذا المعنى - اي العبادة لولا النهي - سلم من الاشكال .

العيدين، والصلوة في أيام العادة[١]. لا[٢] ما أمر به لاجل التعبد به[٣] ولا ما يتوقف صحته على النية[٤]. ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيه في شيء[٥]، كما عرف بكل منها العبادة، ضرورة[٦] أنها بواحد منها

---

١) الاولى تبديل «العادة» بالحيض، لعدم اختصاص الحيض بأيام العادة.

٢) يعني: لا ما أمر به فعلا، كما جعله في التقريرات أجود، حيث قال المقرر في الامر الثالث من الامور المذكورة في مسألة النهي عن الشيء ما لفظه: «والاجود في تحديدها -اي العبادة- هو ما قدمنا في بحث المقدمة من أنها ما أمر به لاجل التعبد به».

٣) اي: التعبد به فعلا، وغرضه أن العبادة التي يتعلق بها النهي لا بد أن يراد بها أحد المعنيين المزبورين، لا غيرهما من المعاني التي تعرض لها الاصوليون.

٤) قال في التقريرات: «وقد يعرف في كلام غير واحد بأنها ما يتوقف صحته على النية» واليه ينظر كلام المحقق القمي الاتي.

٥) قال في القوانين في المقدمة الاولى من مقدمات دلالة النهي على الفساد: «المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية، وبعبارة أخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة أصلا أو علمت في الجملة».

٦) تعليل لعدم امكان ارادة ما عدا المعنيين الاولين من معاني العبادة في هذه المسألة، توضيحه: أنه يمتنع تعلق النهي بالعبادة بأحد هذه المعاني الثلاثة اذ المفروض وجود الامر الفعلي فيها، ومعه يستحيل تعلق النهي بها، لاستلزامه اجتماع الامر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد. وهذا بخلاف المعنيين

لايكاد يمكن أن يتعلق بها(١) النهي . مع ما أورد عليها(٢) بالانتقاض طرداً أو عكساً ، أو بغيره ،(٣) كما يظهر مـــن مراجعة المطولات(٤) .

الاولين ، لعدم الامر الفعلي فيهما .

ومن هنا ظهر الفرق بينهما وبين سائر معاني العبادة ، لوجود الامر الفعلي فيها دونهما .

١) هذا الضمير وضمير « انها » راجعان الى العبادة، وضمير «منها» راجع الى « التعريفات » المستفادة من العبارة .

٢) يعني: أورد على التعريفات المزبورة بالانتقاض طرداً ـ أي بعدم كونها مبانعة ـ كانتقاض تعريف المحقق القمي « قـده » ـ كما في الفصول ـ طرداً بالتوصليات التي لايعلم مصلحتها كتوجيه الميت الى القبلة، وعكساً ـ أي عدم كونها جامعة ـ بالوضوء الذي علم انحصار المصلحة فيه في الطهارة ، مع أنه عبادة ، فتعريف العبادة بما ذكره المحقق القمي ليس جامعاً ولا مانعاً، لخروج الوضوء الذي هو عبادة قطعاً عنه، ودخول مثل توجيه الميت الى القبلة من التوصليات فيه مع عدم كونه عبادة .

٣) كالدور الذي أورده في التقريرات على تعريف العبادة « بأنها ما يتوقف صحته على النية » ، قال المقرر : «ان أخذ الصحة في التعريف يوجب الدور، فان معرفة العبادة موقوفة على معرفة الصحة ، لوقوعها جزءاً لحدها ، ومعرفة الصحة موقوفة على معرفة العبادة، لان الصحة في العبادات معناها سقوط القضاء لا الصحة على وجه الاطلاق ، ومعرفة المقيد موقوفة على معرفة القيد والتقيد».

٤) كالتقريرات والفصول .

وان كان الاشكال بذلك[1] فيها في غير محله ، لاجل[2] كون مثلها من التعريفات ليس بحد ولا برسم ، بل من قبيل شرح الاسم (*) كما نبهنا عليه غير مرة ، فلاوجه لاطالة الكلام بالنقض والابرام في تعريف العبادة ، ولا في تعريف غيرها كما هو العادة .

---

١) اي : بالانتقاض طرداً وعكساً ، أو بغيره في التعريفات المذكورة .

٢) تعليل لعدم كون الاشكال على التعريفات المزبورة في محله .

وحاصل التعليل: أن التعريفات المزبورة ليست حدوداً حقيقية حتى يراعى كونها مطردة ومنعكسة ، بل هي تعاريف لفظية يطلب بها شرح اسم المعرف ، لا حقيقته .

(*) لا يخفى أن المصنف «قده» قد اعتذر في كثير من المقامات - التي منها ما نحن فيه من تعريفات العبادة ، والواجب المطلق والمشروط ، والعام والخاص - عن الاشكالات والنقوض الطردية والعكسية الواردة على التعريفات بأنها ليست حدوداً ورسوماً ، بل هي تعاريف لفظية .

لكن فيه أولا: أن النقوض وتكثير القيود تدلان على كون التعاريف حدوداً لا تعاريف لفظية .

وثانياً : ان التعريف اللفظي مغاير لشرح الاسم ، لا مرادف له ، حيث ان التعريف اللفظي هو مايقع في جواب السؤال عن المعنى اللغوي، كوقوع النبت في جواب السؤال عن معنى سعدانة، وأنه معناها اللغوي ..وشرح الاسم عبارة عما يقع في جواب «ما» الشارحة التي يطلب بها شرح ماهية المعنى الموضوع له اللفظ ، فرتبة شرح الاسم متأخرة عن التعريف اللفظي ، وقد تقدم منا الكلام في ذلك في مبحث الواجب المطلق والمشروط من هذا الشرح .

الخامس[1]: أنه لا يدخل في عنوان النزاع الا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة والفساد بأن يكون تارة تاماً يترتب [ما يترتب] عليه ما يترقب عنه من الاثر[2]، وأخرى لا كذلك[3]، لاختلال[4] بعض

---

٥ ـ تحرير محل النزاع

١) الغرض من عقد هذا الامر هو تعيين محل النزاع في دلالة النهي على الفساد . وتوضيح ما أفاده في ذلك : أن المنهي عنه عبادة كان أو معاملة لابد أن يكون قابلا للاتصاف بالصحة والفساد حتى يترتب عليه الصحة على تقدير، والفساد على آخر كالبيع ، فان له صحيحاً يترتب عليه الاثر وفاسداً لا يترتب عليه ذلك ، بأن يكون فاقداً لجزء أو شرط . وكالصلوة ، حيث انها قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة ، والضابط في ذلك كون متعلق النهي مركباً ذا أجزاء، اذ لو كان بسيطاً دار أمره بين الوجود والعدم كالملكية والزوجية وغيرهما .

٢) كما اذا كان واجداً لجميع الاجزاء والشرائط ، والمراد بالاثر هو الاثر المترتب على العمل قبل توجه النهي، لانه هو الذي يعقل أن يبحث في اقتضاء النهي لرفعه ، دون الآثار المرتبة على النهي كالكفارات والحدود المترتبة على اتيان بعض المحرمات .

٣) يعني: لا يكون تاماً، ووجه عدم تماميته اختلال بعض ما يعتبر في ترتب الاثر عليه ، مثل كونه فاقداً للعربية مثلا لو كانت معتبرة في العقد .

٤) تعليل لعدم التمامية ، مثل كونه فاقداً للعربية مثلا لو كانت معتبرة في العقد .

ما يعتبر في ترتبه[١]، أما [وأما] مالا أثر له شرعاً[٢]، أو كان أثره ممالا [لايكاد] ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان(*)، فلا يدخل في عنوان النزاع، لعدم[٣] طروء الفساد عليه[٤] كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه[٥] أولا، فالمراد[٦] بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدم[٧]

١) اي: الاثر، وضميرا «عليه، عنه» راجعان الى «ما» الموصول في قوله: «ما كان قابلا».

٢) غرضه اخراج مالا يتصف بالصحة والفساد عن حريم النزاع، فلو لم يكن لشيء أثر شرعاً كالنظر الى الهواء والجبال، أوكان الاثر لازماً غيرمنفك عنه، كالغصب والاتلاف اللذين لا ينفك عنهما أثرهما ـ وهو الضمان ـ فلا يدخلان في محل النزاع، لعدم اتصافهما بالصحة والفساد.

٣) تعليل لعدم الدخول في محل النزاع.

٤) اي: على مالا أثر له شرعاً، أوكان أثره لازماً غير منفك عنه.

٥) اي: الفساد، وضمير «عنه» راجع الى «ما» الموصول في قوله: «مالا أثر له».

٦) يعني: فليس المراد بالشيء الواقع في عنوان هذه المسألة كل شيء بل خصوص ما يتصف بالصحة والفساد سواء كان عبادة أم معاملة.

٧) وهو العبادة الذاتية أو التقديرية، دون سائر المعاني المتقدمة لها.

(*) كالغصب والاتلاف كما مر. لكن فيه: أن أثرهما قد ينفك عنهما، كما اذا كان المال المغصوب أو المتلف لكافر حربي، هذا ما قيل.

لكن فيه: أنه بعد فرض اباحة مال الكافر الحربي لا يصدق الغصب على الاستيلاء عليه، فالصواب التمثيل بالتصرف في المسجد، كما اذا سكن في بيت من بيوته ظلماً، فانه وان ارتكب حراماً الا أنه غير ضامن.

والمعاملة بالمعنى الاعم[١] مما يتصف بالصحة والفساد (*) عقداً كان[٢] أو ايقاعاً[٣] أو غيرهما[٤]، فافهم[٥].

١) وهو ما يشمل العقود والايقاعات، فالمراد به كل أمر انشائي يتسبب به الى أمر اعتباري شرعي، وصحته عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليه، وفساده عبارة عن عدم ترتبه عليه، وقد حكي هذا التعميم عن ظاهر كلام الشيخ في المبسوط.

٢) كالبيع، فان صحيحه ما يجمع الشرائط، كالصرف المقرون بالقبض في المجلس، وفاسده مالايجمعها كالصرف غير المقرون بالقبض مثلا.

٣) كالطلاق الواقع مع الشرائط وبدونها، فان الأول صحيح والثاني فاسد.

٤) كحيازة المباحات، فانها صحيحة مع نية التملك بناء على اعتبارها في مملكية الحيازة كما هو الأصح، وفاسدة بدونها.

٥) لعله اشارة الى ما قيل: من امكان دعوى عموم النزاع لما لو أمر به لصح اتيانه عبادة، فيصح اتصافه بهذا الاعتبار بالصحة والفساد وان ترتب عليه

(*) لا يخفى أن النهي عن المحرمات الشرعية كالزنا واللواط وشرب الخمر والغيبة والسرقة وغيرها داخل في النهي في المعاملات بالمعنى العام المراد منها هنا، وهو المقابل للعبادات، لكنها خارجة عن حريم النزاع، لعدم الأثر لها، اذ المراد بالأثر هو الأثر الثابت للعمل لولا النهي، لان هذا هو الذي يعقل أن يبحث في كون النهي مقتضياً لرفعه وعدمه.

وأما الآثار المترتبة على النهي، كالكفارات والحدود المترتبة على ارتكاب بعض المحرمات، فلا يعقل ارتفاعها بالنهي، اذ هو موضوع لها، ولا يعقل أن يكون المقتضي للشيء رافعاً له.

السادس[1] : أن الصحة والفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الاثار والانظار، فربما يكون شيىء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر، وفاسداً بحسب آخر[2]، ومن هنا[3] صح أن يقال : ان

أثره التوصلي بمجرد اتيانه ولو بلا تعلق أمر به، فلا يصح اتصافه بهذا الاعتبار بالصحة والفساد ، اذ عدم الاتصاف بهما بالاضافة الى الاثر التوصلي لا يمنع من دخوله في محل النزاع بالاضافة الى الاثر التعبدي .

٦ - تفسير الصحة والفساد

١) لما كان الفساد المقابل للصحة من الالفاظ الواقعة في عنوان هذه المسألة فقد عقد المصنف هذا الامر لتفسيرهما ، وأفاد فيه أمرين :

الاول : أن الصحة والفساد من الامور الاضافية ، لا الحقيقية التي يكون لها بحسب الواقع حد معين في نفسه لا يتعداه ، ولذا يمكن أن يكون شيىء واحد صحيحاً بحسب أثر وفاسداً بحسب أثر آخر ، كالمأمور به بالامر الظاهري كالامر بالصلوة مع الوضوء المستصحب ، أو بالامر الواقعي الثانوي كالامر بالوضوء منكوساً في حال التقية ، فان المأمور به في هذين الموردين صحيح بحسب أثر - وهو موافقة الامر أو الشريعة - وفاسد بحسب أثر آخر وهو سقوط القضاء والاعادة . وكذا يكون صحيحاً بالنظر الى أمره وهو الامر الثانوي أو الظاهري ، وفاسداً بالنظر الى أمر آخر وهو الامر الواقعي الاولي . أو صحيحاً بنظر العرف كبيع المنابذة أو النقدين بلا قبض في المجلس ، وفاسداً بنظر الشرع .

٢) قد عرفت توضيحهما آنفاً .

٣) يعني: ومن كون الصحة والفساد أمرين اضافيين يختلفان بحسب الاثر

الصحة في العبادة والمعاملة لاتختلف، بل فيهما[١] بمعنى واحد وهو التمامية (*)، وانما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من[٢] الاثار التي بالقياس عليها تتصف[٣] بالتمامية وعدمها.

وهكذا[٤] (**) الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة

والنظر تصح دعوى اتحاد الصحة مفهوماً في العبادات والمعاملات، بأن يقال: ان مفهومهما مطلقاً التمامية.

١) اي: في العبادة والمعاملة.

٢) بيان لـ «ما» في قوله: «فيما هو المرغوب»، وضمير «منهما» راجع الى العبادة والمعاملة.

٣) اي: العبادة والمعاملة، والصواب «تتصفان» بالتثنية كما لا يخفى، وضمير «عليها» راجع الى الاثار، والاولى تبديل «عليها» بـ «اليها».

٤) هذا هو الامر الثاني الذي تعرض له المصنف «قده» في الامر السادس، وغرضه من قوله: «وهكذا الاختلاف» التعريض بمن نسب الاختلاف الى الفقهاء والمتكلمين في معنى الصحة، قال المحقق القمي «قده» في القوانين:

(*) لا يخفى أن التمامية التي هي معنى الصحة عبارة عن واجدية الشيىء لجميع ما يعتبر فيه شطراً وشرطاً، ويقابلها الفساد الذي هو فاقديته لبعض ما يعتبر فيه.

وعلى هذا التفسير للصحة لا دخل للاثار في اتصاف الشيىء بالصحة، ضرورة أن الاثار خارجة عنه، ومن لوازم التمامية، فكيف يناط الاتصاف بالصحة بالاثار، بل تقاس الصحة بالاضافة الى ما يعتبر في الشيىء جزءاً أوشرطاً، فعبارة المتن «بالقياس عليها تتصف بالتمامية» لا تخلو عن المسامحة.

(**) بل يمكن أن لا يكون بين الفقية والمتكلم اختلاف أصلا، لا في المفهوم

انما[1] يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الاثر[2] بعد الاتفاق ظاهراً على أنها[3]

« الرابعة : اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات ، فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة ، وعند الفقهاء اسقاط القضاء » .

١) هذا وجه التعريض، وتوضيحه: أن اختلاف الفقيه والمتكلم في تعريف الصحة ليس لا ختلافهم في معناها حتى تصح نسبة الاختلاف اليهم، بل الصحة عند الجميع بمعنى واحد وهو التمامية ، لكن اختلاف أغراضهم من تعريف الصحة دعاهم الى أن عرفها كل منهم بما يناسب غرضه، فالفقيه لما كان مقصوده اسقاط الاعادة والقضاء عرف الصحة باسقاطهما، والمتكلم لما كان غرضه البحث عن حيثية استحقاق الثواب والعقاب عرفها بموافقة الامر أو الشريعة، لانها أنسب بمقصده، ومن المعلوم أن كلا من اسقاط الاعادة وموافقة الامر من لوازم التمامية التي هي معنى الصحة .

وبالجملة: فالاثر المهم لكل من الفقيه والمتكلم دعاه الى التعبير عن التمامية باللازم الذي هو المهم عنده ، والا فالصحة عند الكل وفي جميع الموارد معناها التمامية .

٢) بيان لـ « ما » في قوله : « فيما هو المهم » وضمير « منهما » راجع الى الفقيه والمتكلم .

٣) اي : الصحة ، يعني : فلا خلاف في معناها حتى عند المتكلم والفقيه فنسبة الاختلاف في معنى الصحة اليهما في غير محلها .

ولا فيما أطلقوا هذا اللفظ بلحاظه بأن يقال : ان مراد الفقيه أيضاً من الصحيح هو الموافق للامر ، وتعبيرهم باسقاط القضاء تعبير باللازم ، حيث ان سقوط القضاء لازم موافقة الامر، ضرورة أن موافقة الامر لازم التمامية، وسقوط القضاء لازم الامتثال .

بمعنى التمامية كما هي[١] معناها لغة وعرفاً، ولما كان[٢] غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الاعادة، أو عدم الوجوب فسر صحة العبادة بسقوطهما، وكان[٣] غرض المتكلم هوحصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة فسرها بما يوافق الامر تارة، وبما يوافق الشريعة[٤] أخرى، وحيث[٥]

١) اي : التمامية معنى الصحة لغة وعرفاً .

٢) هذا شروع في بيان الداعي للفقية والمتكلم الى التعبير عن التمامية باسقاط الاعادة والقضاء، وموافقة الامر أو الشريعة، وقد عرفت بقولنا : « توضيحه ان اختلاف الفقيه والمتكلم . . . الخ » وجه تعبير الفقيه عن الصحة باسقاط الاعادة والقضاء، والمتكلم عنها بموافقة الامر تارة وموافقة الشريعة أخرى، فراجع .

٣) معطوف على « كان » وضمير «سقوطهما» راجع الى القضاء والاعادة.

٤) الظاهر أنه أعم من موافقة الامر، لشموله للعبادات الفاقدة للامر المصححة بالملاك .

٥) غرضه : تحقيق ما اشتهر بينهم من أن النسبة بين تعريفي الفقيه والمتكلم للصحة عموم مطلق، اذ يقال : ان كل ما يسقط الاعادة والقضاء موافق للامر، ولا عكس، لان الصلوة مع الطهارة المستصحبة موافقة للامر، ولا تسقط الاعادة والقضاء مع انكشاف الخلاف . ولما كان تحقيق ذلك منوطاً بمعرفة أقسام الامر قدم ذلك على بيان حال النسبة المزبورة، فقال : الامر على ثلاثة أقسام :

الاول : الواقعي الاولي، كقوله تعالى : « أقيموا الصلوة » .

الثاني : الواقعي الثانوي، كالامر بالصلوة متكتفاً تقية .

الثالث : الظاهري، كالصلوة مع الوضوء المستصحب . وحينئذ نقول :

ان الامر في الشريعة يكون على أقسام من الواقعي الاولي والثانوي

ان كون النسبة بين التعريفين عموماً مطلقاً منوط بأمرين :

أحدهما : أن يكون المراد بالامر في تعريف المتكلم ما يعم أقسامه الثلاثة المذكوره .

ثانيهما: بناء الفقيه على عدم الاجزاء بموافقة الامر الظاهري، فحينئذ يصدق أن كلما يسقط الاعادة والقضاء موافق للامر، اذ المفروض كون مطلق الامر مراداً للمتكلم ، وما يسقط الاعادة والقضاء موافق للامر الواقعي الاولي أو الثانوي ، و كلاهما مراد للمتكلم . ولا عكس ، أي لا يصدق أن كل ما هو موافق للامر مسقط للاعادة أو القضاء ، ذلك لان المأموربه بالامر الظاهري و ان كان موافقاً للامر عند المتكلم، لان المفروض أنه أراد بالامر في تعريفه مايعم أقسامه الثلاثة، لكنه ليس مسقطاً للاعادة أو القضاء، لان الفقيه لايقول بمسقطية الامر الظاهري لهما، وحينئذ فبانتفاء أحد الامرين - أعني تعميم الامر الظاهري، وعدم الاجزاء بأن خص المتكلم الامر بالواقعي ، أو بنى الفقيه على الاجزاء - تنتفي النسبة المذكورة بين التعريفين وتكون النسبة بينهما هي التساوي ، لان موافقة مطلق الامر مسقطة للاعادة أو القضاء ، وكذا كل مسقط لهما موافق للامر. فعلى انتفاء أول الامرين تكون الصلوة مع الطهارة المستصحبة موافقـة للامر الظاهري ، ومسقطة لهما. وعلى انتفاء ثانيهما لا تكون الصلوة المذكورة موافقة للامـر ، ولا مسقطة للاعادة أو القضاء .

فالنتيجـة : المنع عن كون النسبة بينهما عموماً مطلقاً كما عن المشهور ، لماعرفت من توقفها على ثبوت الامرين المزبورين اللذين بانتفاء أحدهما تنقلب النسبة الى التساوي، وحيث انهما غير ثابتين ، لاختلاف الانظار فيهما لم يثبت كون النسبة بينهما هي العموم المطلق ، بل ربما تكون هي التساوي كما تقدم.

والظاهري، والانظار تختلف في أن الاخيرين يفيدان الاجزاء، أو لا يفيدان كان[1] الاتيان بعبادة موافقة[2] لامر ومخالفة لاخر، أو مسقطاً[3] [و مسقطاً] للقضاء والاعادة بنظر، وغير مسقط لهما بنظر آخر، فالعبادة[4] الموافقة للامر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه بناء[5]

كما يمكن أن يكون تعريف الفقيه أعم من تعريف المتكلم على العكس مما عن المشهور اذا أريد بالامر خصوص الواقعي مع بناء الفقيه على الاجزاء بموافقة الامر الظاهري، اذ يصدق حينئذ أن كل ما يوافق الامر الواقعي مسقط للاعادة والقضاء، ولا عكس، اذ المفروض أن المأمور به بالامر الظاهري مسقط لهما، وليس موافقاً للامر عند المتكلم.

١) جواب «حيث» وغرضه بيان ما يترتب على أقسام الامر، واختلاف الانظار في الاجزاء بالنسبة الى الامر الثانوي والظاهري.

٢) كالمأمور به بالامر الثانوي أو الظاهري، فانه موافق لهما ومخالف للامر الواقعي، ومسقط للقضاء والاعادة بنظر الفقيه القائل بالاجزاء فيهما، وغير مسقط لهما بنظر من لا يقول بالاجزاء فيهما.

٣) معطوف على «موافقة».

٤) هذه نتيجة ما ذكره بقوله: «حيث ان الامر في الشريعة ... الخ».

٥) يعني: أن كون العبادة الموافقة للامر الظاهري صحيحة عند الفقيه والمتكلم معاً مبني على كون الامر في تعريف المتكلم أعم من الظاهري مع كونه بنظر

على أن الامر في تفسير الصحة بموافقة الامر أعم[١] من [يعم] الظاهري مع اقتضائه[٢] للاجزاء، وعدم[٣] اتصافها بها عند الفقيه بموافقته[٤] (*)

الفقيه مسقطاً للاعادة والقضاء، فتكون النسبة بين تعريفيهما التساوي، لان كل ما يسقط الاعادة أو القضاء موافق للامر، وكل ما هو موافق للامر مسقط لهما، كما تقدم.

١) خبر «ان» وقوله: «بموافقة» متعلق بقوله: «تفسير».

٢) اي: مع البناء على اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء.

٣) مبتدء خبره «بناء» والجملة معطوفة على قوله: «تكون صحيحة» يعني: أن العبادة الموافقة للامر الظاهري تكون صحيحة عند الفقيه والمتكلم بناء على أن يكون الامر في تفسير الصحة بموافقة الامر أعم من الظاهري، وبناء على ذهاب الفقيه الى الاجزاء في الامر الظاهري، فتكون النسبة بين تعريفي الفقيه والمتكلم التساوي، لان كل مايسقط الاعادة والقضاء موافق للامر، وكل ما هو موافق للامر مسقط لهما. ولا تكون تلك العبادة صحيحة عند الفقيه - بناء على عدم التزامه بالاجزاء في الاوامر الظاهرية -، كما لا تكون صحيحة عند المتكلم الا اذا انكشف مطابقته للامر الواقعي بناء على أن يريد المتكلم بالامر في تعريف الصحة بموافقة الامر خصوص الامر الواقعي، فتكون النسبة بين التعريفين على هذين المبنيين العموم المطلق كما تقدم غير مرة.

٤) اي: الامر الظاهري، وضمير «اتصافها» راجع الى العبادة، وضمير

(*) لا يخفي استدراكها والاستغناء عنها. لان مورد الكلام هو العبادة الموافقة للامر الظاهري، وحق العبارة أن تكون هكذا: «فالعبادة الموافقة للامر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه بناء على أن الامر في تفسير الصحة

بناء على عدم الاجزاء، وكونه[١] مراعى بموافقة الامر الواقعي عند المتكلم بناء على كون الامر في تفسيرها[٢] خصوص الواقعي .

تنبيه[٣]، وهو : أنه لاشبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم

« بها » راجع الى الصحة .

١) مبتدء خبره «بناء» يعني: وكون اتصاف العبادة الموافقة للامر الظاهري بالصحة عند المتكلم مبني على ارادة خصوص الامر الواقعي من تفسير الصحة بموافقة الامر، وقد تقدم توضيحه أيضاً آنفا بقولنا: «كما لا تكون صحيحة عند المتكلم الا اذا انكشف مطابقته» فالصحة عند المتكلم في الاوامر الظاهرية منوطة بوجود الاوامر الواقعية في مواردها .

٢) اي : في تفسير الصحة عند المتكلم خصوص الامر الواقعي .

هل الصحة والفساد حكمان شرعيان أم عقليان أم اعتباريان ؟

٣) الغرض من عقد هذا التنبيه تحقيق كون الصحة والفساد من الاحكام الشرعية الوضعية الاستقلالية أو التبعية ، أو من الاحكام العقلية ، أو من الامور الاعتبارية .

وحاصل ما أفاده في ذلك : أن الصحة عند المتكلم أمر انتزاعي ينتزع عن مطابقة المأتي به للمأمور به ، ومماثلته له في الاجزاء والشرائط ، والفساد ينتزع عن عدم المطابقة. ولا فرق في ذلك بين ارادة المتكلم خصوص الامر الواقعي،

بموافقة الامر أعم من الظاهري مع اقتضائه للاجزاء ، ولا تكون صحيحة عند الفقيه بناء على عدم الاجزاء في الامر الظاهري . وكذا عند المتكلم بناء على ارادته خصوص الامر الواقعي الا اذا انكشف وجود الامر الواقعي في مورده».

و صفان اعتباريان (*) ينتزعان من مطابقة المأتي بـه مع المأمور به وعدمها . وأما الصحة[1] بمعنى سقوط القضاء والاعادة عند الفقيه ،

وبين ارادة مايعم الظاهري، فلا يكون الصحة والفساد حينئذ من الاحكام الشرعية الوضعية ، ولا من الاحكام العقلية .

١) هذه هي الصحة عند الفقيه ، وحاصل الكلام فيها : أنها تارة تلاحظ بالنسبة الى الامر الواقعي الاولي ، وأخرى بالنسبة الى الامر الواقعي الثانوي والظاهري، فيقع البحث في مقامين :

الاول : ملاحظة الصحة بالنسبة الى الامر الواقعي الاولي .

والثاني : ملاحظتها بالنسبة الى الامر الثانوي والظاهري .

أما المقام الاول ، فحاصله: أن الصحة عند الفقيه بالنسبة الى الامر الواقعي الاولي من اللوازم العقلية المترتبة على الاتيان بالمامور به بالامر الواقعي الاولي، لانه بعد انطباق المأمور بـه على المأتي بـه يحكم بسقوط الامر ، فـلا موجب للاعادة والقضاء بعد سقوطه بملاكه، وحكم العقل حينئذ كسائر أحكامه، كحكمه بحسن الاطاعة وقبح الظلم ، فليست الصحة أمراً انتزاعياً كما عن التقريرات .

وأما المقام الثاني ـ وهو ملاحظة الصحة بالنسبة الى الاتيان بالمأمور بـه بالامر الواقعي الثانوي أو بالامر الظاهري ـ فملخص الكلام فيه : أنه يتصور فيه على وجهين :

(*) لا يخفى أن الصحة بمعنى التمامية والفساد بمعنى النقصان وصفان حقيقيان ، لا اعتباريان ، ولا انتزاعيان ، فان موافقة الامر أو الشريعة من لوازم التمامية التي هي من الاوصاف الحقيقية، فالصحة والفساد عند الكل وصفان حقيقيان فتدبر .

فهي من لوازم الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاولي عقلا، حيث[١] لايكاد يعقل ثبوت الاعادة أو[و] القضاء معه جزماً[٢]

أحدهما : أن تكون الصحة فيهما حكماً وضعياً شرعياً ، كما اذا بقي من الملاك الداعي الى الامر الواقعي الاولي مقدار يقتضي تشريع وجوب الاعادة أو القضاء، لكنه تبارك وتعالى تخفيفاً على العباد لم يشرع وجوب شيىء منهما، واكتفي بالمأمور به بالامر الثانوي أو الظاهري تفضلا عليهم ، فالصحة حينئذ لامحالة تكون حكماً وضعياً شرعياً ، لاعقلياً ، ولا انتزاعياً .

ثانيهما : أن تكون الصحة حكماً عقلياً ، كما اذا فرض وفاء المأمور به الثانوي أو الظاهري بتمام ملاك المأمور به الواقعي الاولي أو بمعظمه، بحيث لايقتضي الباقي تشريع وجوب الاعادة أو القضاء ، فان وزان الصحة حينئذ وزان الصحة في الامر الواقعي الاولي في كونها من اللوازم العقلية للاتيان بالمأمور به .

فتحصل مما ذكرنا أمران :

الاول: أن الصحة عند المتكلم أمر انتزاعي منشؤه انطباق المأمور به على المأتي به .

الثاني : أن الصحة عند الفقيه بالنسبة الى الامر الواقعي الاولي من اللوازم العقلية ، وبالنسبة الى الامر الثانوي أو الظاهري اما حكم وضعي شرعي ، واما حكم عقلي على ما عرفته آنفاً .

١) تعليل لكون الصحة لازماً عقلياً، لانها مترتبة عقلا على انطباق المأمور به على المأتي به الموجب لسقوط الامر بملاكه، ومعه لاموجب للاعادة والقضاء.

٢) وجه عدم المعقولية: عدم تصور الامتثال عقيب الامتثال، وضمير «معه» راجع الى الاتيان .

فالصحة (*) [والصحة] بهذا المعنى فيه[١] وان كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف. الا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع، كما توهم[٢] بل مما يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبة [به[٣]] وفي غيره[٤]، فالسقوط ربما يكون مجعولا وكان الحكم به[٥] تخفيفاً ومنة

١) اي: في المأمور به بالامر الواقعي الاولي، والمراد بقوله: «بهذا المعنى» سقوط الاعادة والقضاء.

٢) هذا التوهم مذكور في التقريرات.

٣) اي: بالاتيان بالمأمور به، لحكومة العقل في باب الاطاعة والعصيان.

٤) معطوف على «فيه» وضمير «غيره» راجع الى الاتيان بالمأمور به الاولي. وقوله: «وفي غيره» اشارة الى الصحة عند الفقيه بالنسبة الى غير المأمور به الاولي الواقعي، وقد أوضحناه بقولنا: «وأما المقام الثاني»، وقوله: «فالسقوط ربما يكون مجعولا...الخ» اشارة الى الوجه الاول المذكور بقولنا: «أحدهما ان تكون الصحة فيهما حكماً وضعياً شرعياً»، والفاء في قوله: «فالسقوط» على توهم «أما»، فكأنه قال: «وأما في غيره فالسقوط ...الخ».

٥) اي: السقوط، وقوله: «ربما يكون» اشارة الى أن السقوط هناك أيضاً قد يكون بحكم العقل كما في الامر الواقعي، وذلك فيما اذا كان غير المأمور به الواقعي وافياً بتمام مصلحة الواقع، أو جلها، فان الصحة من اللوازم العقلية، كما لايخفى.

(*) والاولى أن تكون العبارة هكذا: «فالصحة بهذا المعنى فيه وان كانت ليست بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف الا أنها ليست بأمر اعتباري» وذلك لرجوع هذه الضمائر كلها الى الصحة، كما هو واضح.

على العباد مع ثبوت المقتضي لثبوتهما كما عرفت[١] في مسألة الاجزاء كما ربما يحكم بثبوتهما[٢]، فيكون الصحة والفساد فيه[٣] حكمين مجعولين[٤](*)

١) ذكره في الوجوه المحتملة ثبوتاً في المأموربه الاضطراري، والمراد بالمقتضي وجود مقدار من الملاك يصلح لان يكون مقتضياً لثبوت الاعادة والقضاء .

٢) اي : الاعادة والقضاء ، وهذا اشارة الى بعض الموارد التي لايكون المأمور به الاضطراري و الظاهري وافياً بمصلحة المأموربه الاولي الواقعي ، ويحكم الشارع بوجوب الاعادة والقضاء ، فغير الوافي بتمام مصلحة الواقع أو معظمها قد يحكم الشارع بصحته ، فتكون الصحة حكماً مجعولا شرعياً ، وقد لايحكم بها ، فتكون الصحة حينئذ من اللوازم العقلية ، كصحة المأموربه الواقعي الاولي .

٣) اي : في غير الاتيان بالمأموربه الواقعي الاولي ، و هو الاضطراري والظاهري .

٤) لانه ـ بعد عدم وفاء مصلحة المأموربه الاضطراري والظاهري بمصلحة الواقع ـ يكون الصحة حكماً مجعولا شرعياً، لاوصفاً انتزاعياً. وحكم الشارع

(*) لا يخفى أن كون الصحة في المأمور به الثانوي والظاهري مع ثبوت المقتضي لتشريع الاعادة والقضاء لبقاء الملاك المقتضي لتشريعهما حكماً شرعياً مما لا ينبغي الاشكال فيه. وأما جعل الفساد مجعولا شرعياً في المأموربه الثانوي والظاهري ، فغير ظاهر، بل هو منتزع عن عدم انطباق المأموربه عليه، فلاحظ وتأمل .

لا وصفين انتزاعيين[١].

نعم[٢] الصحة والفساد في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعولين، بل انما هي[٣] تتصف بهما بمجرد الانطباق على[٤] ما هو

بالصحة حينئذ انما هو للتفضل والتسهيل على العباد . فالصحة والفساد حينئذ عين سقوط الاعادة والقضاء وثبوتهما .

١) لفقدان منشأ انتزاعهما وهو المطابقة للمأموربه .

٢) استدراك على ما ذكره من كون الصحة والفساد أحياناً في الاوامر الاضطرارية والظاهرية من الاحكام الشرعية الوضعية .

وحاصل الاستدراك : أن ذلك انما يكون في الطبيعي المأموربه ، دون تطبيقاته وأفراده التي يؤتى بها في الخارج ، لان انطباق الكلي على الافراد قهري غير قابل للجعل، فالصحة في الجزئيات الخارجية التي يوجدها المكلف تحصل بمجرد هذا الانطباق ، فلا تتصف الموارد الجزئية بالصحة والفساد المجعولين بالاستقلال ، بل اتصافها بهما انما يكون بتبع اتصاف كليها بهما .

٣) اي : الموارد الخاصة تتصف بالصحة والفساد .

٤) حق العبارة أن تكون هكذا : « بمجرد انطباق المأمور به عليها » .

وبالجملة : فالمراد بالصحة والفساد في هذه الموارد الجزئية هو انطباق المأمور به الكلي وعدمه عليها ، فلا يناط الصحة والفساد في الافراد الخارجية بسقوط الاعادة والقضاء وثبوتهما، لامكان عدم وجوب الاعادة والقضاء كصلوة الجمعة في ضيق الوقت ، اذ ليست صحتها بمعنى اسقاط الاعادة والقضاء ، كما أن فسادها ليس بمعنى ثبوتهما . وكذا كل مضيق لم يشرع له القضاء ، كصوم

المأمور به، هذا[١] في العبادات.

وأما الصحة في المعاملات، فهي تكون مجعولة، حيث كان ترتب الاثر على معاملة انما هو بجعل الشارع، وترتيبه عليها ولو امضاء[٢]، ضرورة[٣] أنه لولا جعله[٤] لما كان يترتب عليه[٥]، لاصالة[٦] (*)

كل يوم غير صوم شهر رمضان. فالمراد بالصحة والفساد في الافراد الخارجية هو انطباق المأمور به عليها وعدمه.

١) يعني: أن ما ذكرنا من كون الصحة أمراً انتزاعياً أو لازماً عقلياً تارة، وحكماً شرعياً وضعياً أخرى انما هو في العبادات. وأما الصحة في المعاملات، فهي حكم وضعي شرعي، فالملكية والزوجية والحرية وغيرها لاتترتب على المعاملة الا بجعل الشارع ولو امضاءً، حيث ان غالب المعاملات أمور عرفية أمضاها الشارع، فليست الصحة فيها حكما عقلياً ولا أمراً انتزاعياً.

٢) قيد لجعل الشارع، يعني: ولوكان الجعل بنحو الامضاء لاالتأسيس.

٣) تعليل لكون الصحة مجعولا شرعياً، توضيحه: أن الصحة لولم تكن حكماً شرعياً لما ترتب الاثرعلى المعاملة، لانها بمقتضى أصالة الفساد محكومة بالفساد، فلا يحكم بصحتها الا بحكم الشارع الحاكم على أصالة الفساد.

٤) اي: جعل الاثر شرعاً، وضمير «انه» للشأن.

٥) اي: على المعاملة، فالاولى تأنيث الضمير.

٦) تعليل لقوله: «لما كان يترتب» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «لان

(*) الظاهر أن هذا التعليل عليل، لانه لولا الجعل يستند عدم ترتب الاثر على المعاملة الى القطع بعدم الجعل، لا الى الاصل المتقوم بالشك، فقوله: «لاصالة الفساد» مستدرك.

الفساد. نعم[١] صحة كل معاملة شخصية وفسادها ليس الا لاجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه[٢]، كما هو[٣] الحال في التكليفية من الاحكام، ضرورة أن اتصاف المأتي به بالوجوب أو [و] الحرمة أو غيرهما ليس الا لانطباقه[٤] مع ما [لما] هو الواجب أو [و] الحرام.

المعاملة بمقتضى . . . الخ ».

١) يعني : حال صحة كل فرد من أفراد كلي المعاملة حال صحة كل فرد من أفراد العبادات في عدم كونها حكماً مستقلا مجعولا ، بل هي لاجل انطباق الكلي على أفراده ، فالمجعول بالاستقلال هو صحة كلي المعاملة كالعبادة ، وصحة الافراد الخارجية انما هي لاجل انطباق الكلي العبادي أو المعاملي عليها.

٢) معطوف على « انطباقها » وضمير «عدمه» راجع الى انطباقها، وضميرا « انطباقها وفسادها » راجعان الى « معاملة» والاولى تبديل «انطباقها» بالمطابقة، أو «بانطباق ما هو المجعول سبباً أو عدم انطباقه عليها» أي على معاملة شخصية، كما لايخفى .

٣) اي: كما أن انطباق الكلي على الفرد يوجب اتصاف الافعال الخارجية التي يأتي بها المكلف بالاحكام التكليفية من الوجوب والحرمة ، فان اتصافها بهما انما هو لاجل انطباق الكلي الواجب أو الحرام على الافعال ، فاتصاف الصلوة الخارجية التي يأتي بها العبد بالوجوب انما هو لاجل انطباق كلي الصلوة الواجبة عليها . وكذا شرب الخمر الخارجي ، فان اتصافه بالحرمة انما هو لاجل انطباق الحرام الكلي عليه .

٤) الاولى كما عرفت أن يقال : «لانطباق ما هو الواجب أو الحرام عليه».

السابع[١]: لايخفى أنه لاأصل في المسألة يعول عليه لو شك في دلالة النهي على الفساد (*). نعم[٢] كان الاصل في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن هناك اطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة،

---

٧ ـ تأسيس الاصل

١) الغرض من عقد هذا الامر: أنه لو فرض عدم دلالة النهي على الفساد أو الشك في دلالته عليه، لعدم نهوض دليل عليها، أو لعدم تماميته، فهل يكون هناك أصل يثبت الدلالة عليه أو عدمها أم لا؟.

وحاصل ما أفاده في ذلك: أنه لاأصل في البين يثبت الدلالة أو عدمها، لان النهي حين حدوثه اما كان دالا على الفساد واما لم يكن دالا عليه، وحيث لم يعلم شيىء منهما، فليس له حالة سابقة معلومة لتستصحب، ولامجال لاصالة عدم وضع اللفظ لما يوجب الفساد، لمعارضتها لا صالة عدم وضعه لما لايستلزمه.

٢) بعد أن أنكر جريان الاصل في المسألة الاصولية ادعى جريانه في المسألة الفقهية، ففي المعاملات يجري أصالة الفساد ـ أي عدم ترتب المسبب أعني الأثر المقصود من المعاملة، لوجود الحالة السابقة له، بخلاف الأسباب، اذ لاحالة سابقه لها، ولذا لايجري فيها الاصل، كما عرفت آنفاً ـ مثلا فساد البيع المنهي عنه هو عدم ترتب النقل والانتقال عليه، وبقاء كل من المالين على ملك مالكه، الا اذا كان هناك اطلاق أو عموم يدل على صحتها، فلا يجري الاصل

(*) لا يخفى أنه مع الشك في الدلالة كما لا أصل يجري فيها نفياً واثباتاً لكون الدلالة هي الكشف والاراءة، والشك فيها مساوق للقطع بالعدم، فلايعقل اثبات الدلالة بالأصل العملي المتقوم موضوعه بالشك.

وأما العبادة [العبادات]، فكذلك[١]، لعدم[٢] الامر بها مع النهي (*) عنها (**) كما لايخفى.

حينئذ، لحكومتهما على أصالة عدم ترتب الاثر.

وفي العبادات يجري أيضاً أصالة الفساد المراد بها قاعدة الاشتغال، حيث ان الشك في فراغ الذمة ـ بعد القطع باشتغالها بالتكليف ـ يوجب لزوم تحصيل اليقين بالفراغ، كما لايخفى.

١) يعني: أن الاصل فيها الفساد كالمعاملات، غاية الامر أن الفساد في المعاملات يكون مقتضى الاستصحاب، وفي العبادات يكون قضية قاعدة الاشتغال.

٢) تعليل لكون الاصل في العبادات الفساد.

(*) بناء على اقتضاء النهي للفساد. وأما بناء على عدمه واحتمال الصحة فيحكم ببقاء الامر، عملا باطلاق دليله، اذ لاموجب لتخصيص عموم أو اطلاق دليله، اذ الموجب له دلالة النهي على الفساد، وهي مفقودة بالفرض، وكذا الحال فيما اذا كان الشك في الملازمة العقلية بين الحرمة والفساد بناء على كون هذه المسألة من المسائل العقلية كما صنعه بعض، وذلك لان الحرمة حين حدوثها اما حدثت ملازمة للفساد، واما غير ملازمة له، فليست لها حالة سابقة حتى تستصحب، والمفروض أن الشك انما هو في استلزام التحريم للفساد.

(**) هذا بناء على توقف صحة الصلوة على الامر، وعدم كفاية الملاك فيها والا فلا مسرح للاصل، للقطع بفسادها حينئذ، كما هو واضح.

الثامن[1]: أن متعلق النهي اما أن يكون نفس العبادة، أوجزئها، أوشرطها الخارج عنها، أووصفها الملازم لها كالجهر(×) والاخفات للقراءة، أو وصفها غير الملازم، كالغصبية لاكوان الصلوة المنفكة

وحاصل التعليل: أن الفساد انما هو لاجل عدم الامر الذي هو الموجب للصحة، مضافاً الى وجود ضده وهو النهي.

٨ ـ انحاء تعلق النهى بالعبادة

١) الغرض من عقد هذا الامر: تحرير موردالنزاع، ولذا تعرض لاقسام متعلق النهي، وقال: ان ما تعلق به النهي اما نفس العبادة، كالصلوة في أيام الحيض وصوم العيدين.

واما جزء العبادة، كقراءة العزائم في الصلوة، والسجود فيها رياء.

واما شرط العبادة الذي هو خارج عنها قيداً وداخل فيها تقيداً كالنهي عن الطهارة الحدثية والخبثية بالماء المغصوب.

واما الوصف الملازم للعبادة، كالجهر بالقراءة في الظهرين، أو اخفاتها في العشائين والصبح، فان القراءة لا توجد الا جهراً أو اخفاتاً، فلا تنفك عن أحدهما، فتتحد القراءة وجوداً مع أحدهما، ولذا عبر عن الجهر والاخفات بالوصف الملازم.

وأما الوصف غير الملازم لها كالغصب، فان النهي عنه نهي عن غير الملازم، لانه قد ينفك عن أكوان الصلوة، كما اذا وقعت في غير المغصوب، وقديتحد معها، كما اذا وقعت فيه.

(×) فان كل واحد منهما لا يكاد ينفك عن القراءة وان كانت هي لا تنفك عن أحدهما، فالنهي عن أيهما يكون مساوقاً للنهي عنها، كما لا يخفى.

عنها، لاريب[١] في دخول القسم الاول[٢] في محل النزاع ، وكـذا القسم الثاني بلحاظ[٣] أن جـزء العبادة عبادة. الا[٤] أن بطلان الجـزء لايوجب بطلانها الا مع الاقتصار عليه، لامع الاتيان بغيره مما لا نهي

---

١) هـذا شروع في بيان أحكام الاقسام الخمسة المذكورة لمتعلق النهي ، وحاصله : أنه لا شك في دخول القسمين الاولين ، وهما : النهي عن العبادة ، وعن جـزئها في محل النزاع ، لما سيأتي منه في المقام الاول من أن النهي المتعلق بالعبادة بنفسها ـ ولو كانت جزء عبادة بما هي عبادة ـ مقتض لفسادها.

٢) وهو النهي عن نفس العبادة .

٣) الباء للسببية ، وهذا تعليل لدخول القسم الثاني في محل النزاع .

وحاصل التعليل : أن جزء العبادة كتمامها عبادة ، اذ ليس الكل الا نفس الاجزاء ، فكل جزء من المركب العبادي عبادة ، والنهي عنه نهي عن العبادة، والنهي يدل على الحرمة، ولا يمكن اجتماعها مع الصحة عند المتكلم والفقيه كليهما، لان العبادة مع الحرمة ليست موافقة الامر والشريعة، وكذا ليست مسقطة للاعادة والقضاء .

٤) غرضه : ابداء الفرق بين القسم الاول والثاني بعد اشتراكهما في أصل البطلان بالنهي، وحاصل الفرق: أن النهي المتعلق بنفس العبادة يقتضي بطلانها ولاعلاج لصحتها كصلوة الحائض، بخلاف النهي المتعلق بجزء العبادة كقراءة العزائم فيها ، فان النهي عنه لا يقتضي الا فساد ذلك الجزء، ولا يقتضي فساد أصل العبادة الا اذا اقتصر على ذلك الجزء الفاسد ، فان الاقتصار عليه يوجب بطلان أصل العبادة لاجل النقيصة العمدية ، لا لاجـل اقتضاء النهي عن الجزء فساد الكل ، كما هو قضية النهي عن نفس الكل .

عنه[١] الا أن يستلزم محذوراً آخر[٢].

وأما القسم الثالث[٣]، فلايكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة الا فيما كان عبادة[٤]

---

١) اي : عن الجزء الذي لا نهي عنه ، وقوله : «مما» بيان لقوله: «بغيره» وضمير « عنه » راجع الى « ما » الموصول المراد به الجزء الذي لم يتعلق به النهي ، كالاتيان بغير العزائم في الصلوة. وضميرا « عليه وبغيره » راجعان الى الجزء الذي تعلق به النهي .

٢) كالنقيصة التي عرفتها آنفاً ، أو القران بين سورتين ، أوفوات الموالاة أو الزيادة العمدية ولو في غير الاركان .

٣) وهو كون متعلق النهي شرط العبادة ، فحاصل الكلام فيه : أن الشرط على قسمين : أحدهما : أن يكون عبادة كالوضوء .

والآخر : أن يكون توصلياً ، كتطهير البدن والثوب عن النجاسة .

أما القسم الاول كالنهي عن الوضوء بالماء المغصوب، فالنهي عنه يوجب بطلان الشرط المستلزم لبطلان المشروط، فلوصلى بهذا الوضوء بطلت صلوته لانتفاء شرطها وهو الوضوء .

وأما القسم الثاني كالنهي عن ازالة النجاسة عن الثوب والبدن بالماء المغصوب فالنهي عنه لا يوجب الفساد ، فلو طهر بدنه أو ثوبه بالماء المغصوب لا تبطل صلوته، اذ الشرط خارج عن المشروط، وليس عبادة حتى يسري بطلانه الى المشروط .

٤) هذا اشارة الى القسم الاول الذي تعرضنا له بقولنا : « احدهما ان يكون عبادة » .

كي[١] تكون حرمته موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به .

وبالجملة: لايكاد يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن[٢] موجباً لفساده ، كما اذا كانت[٣] عبادة .

وأما القسم الرابع[٤] فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه[٥] ، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلامساوقاً للنهي عنها ،

---

١) تعليل لفساده، يعني: لو كان الشرط عبادة ، فالنهي عنه ـ لكونه عبادة ـ يوجب فساده، وضميرا «فساده وحرمته» راجعان الى الشرط، وقوله: «المستلزم» صفة « لفساده » .

٢) يعني : لو لم يكن النهي عن الشرط موجباً لفساده ، وقوله : «كما اذا كانت ... الخ » مثال للمنفي أعني: صورة كون النهي عن الشرط موجباً لفساده اي الشرط، يعني :كما اذا كان الشرط المنهي عنه عبادة، فيفسد حينئذ، ويسري فساده الى العبادة المشروطة به .

٣) يعني :كما اذا كان الشرط عبادة ، وتأنيث ضمير «كانت » انما هو باعتبار الخبر .

٤) وهو :تعلق النهي بالوصف المتحد مع العبادة وجوداً، فحاصله: أن النهي عن الوصف المتحد كالجهر بالقراءة نهي عن العبادة ، لاتحاده معها ، وعدم المغايرة بينهما وجوداً ، فالنهي عن الوصف لا ينفك عن النهي عن الموصوف الذي هو عبادة بالفرض ، فالنهي في هذا القسم يندرج في النهي عن جزء العبادة فيلحقه حكمه ، فالمنهي عنه حقيقة هو الموصوف .

٥) اي: الوصف اللازم المتحد مع موصوفه كالنهي عن الجهر في القراءة، فالنهي عنه مساوق للنهي عن القراءة .

لاستحالة[١] كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهياً عنه [عنها] فعلا[٢]، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما اذا كان[٣] مفارقاً، كما في القسم الخامس[٤]، فان النهي عنه لا يسري الى الموصوف الا فيما اذا اتحد[٥] معه وجوداً بناء[٦] على امتناع الاجتماع. وأما بناء على الجواز، فلا يسري اليه،

---

١) تعليل لكون النهي عن الوصف المتحد مساوقاً للنهي عن الموصوف. توضيح وجه الاستحالة: أن الاتحاد الوجودي بين القراءة والجهر يوجب امتناع كونها مأموراً بها مع تعلق النهي بالجهر بها فعلا، لاستلزام ذلك اجتماع الحكمين المتضادين في واحد وجوداً.

٢) كما هو المفروض، وحيث ان القراءة أيضاً مأمور بها فعلا فيلزم اجتماع الامر والنهي الفعليين في شيىء واحد.

٣) اي: كان الوصف المتعلق للنهي مفارقاً غير ملازم، كما في القسم الخامس وهو النهي عن الوصف الذي قد ينفك عن أكوان الصلوة، وقد يتحد معها كالغصب، فان النهي عن الوصف المفارق لا يسري الى الموصوف الا اذا اتحد معه وجوداً بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي، اذ بناء على الجواز لا يسري، ولا تفسد به العبادة.

٤) وهو النهي عن الوصف المفارق كالغصب.

٥) يعني: اذا اتحد الوصف المفارق مع الموصوف وجوداً.

٦) قيد للسراية في ظرف الاتحاد الوجودي، يعني: أن السراية حينئذ مبنية على امتناع اجتماع الامر والنهي، وأما بناء على جواز الاجتماع، فلا يسري النهي عن الوصف الى الموصوف.

كما عرفت في المسألة السابقة[١]، هذا[٢] حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف (*).

١) يعني: مسألة اجتماع الامر والنهي.

٢) اي: ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد هو ما اذا كان متعلقه نفس الجزء أو الشرط أو الوصف.

(*) لا يخفى أن النهي عن جزء العبادة أو شرطها أو وصفها اللازم كالجهر والاخفات كالنهي عن نفس العبادة يتصور ثبوتاً على وجوه:

أحدها: كون النهي مولوياً محضاً.

ثانيها: كونه وارداً في مقام توهم وجوب شيىء في العبادة.

ثالثها: كونه وارداً في مقام دفع توهم مشروعية الاتيان بشيىء في العبادة.

رابعها: كونه وارداً في مقام دفع توهم جزئية شيىء في العبادة.

خامسها: كونه وارداً في مقام الارشاد الى مانعية المنهي عنه للصلوة، بمعنى كونه منافياً لصحتها. هذه هي الوجوه المتصورة في مقام الثبوت.

وأما مقام الاثبات، فان شك في ارادة أحد هذه الوجوه من النهي، فالضابط في حمل النهي على خلاف ظاهره الاولي - وهو المولوية - أنه ان كان النهي وارداً لبيان دفع توهم وجوب شيىء في العبادة، أو جزئيته لها، أو مشروعيته فيها، فوروده في هذا المقام يوجب ظهوره في نفي الامر المتوهم.

وان لم يكن النهي عن الشيىء وارداً في شيىء من هذه المقامات، وكان ناظراً الى حال المأمور به، كقوله: «لا تأكل» أو «لا تلبس مالا يؤكل في الصلوة» كان هذا أيضاً موجباً لظهوره في الارشاد الى المانعية التي هي خلاف ظاهره الاولي وهو المولوية.

وأما النهي عن العبادة لاجل أحد هذه الامور(١) ، فحالـه حال

١) بعد أن بين حال النهي عـن نفس الجزء أو الشرط أو الوصف أراد أن يبين حال النهي عن العبادة لاجل أحد هذه الامور.

وحاصل ما أفاده في ذلك : أن النهي عـن العبادة لاجل الجزء أو الشرط أو الوصف يتصور على وجهين :

أحدهما : أن تكون هذه الامور واسطة عروضية ، بأن يكون متعلق النهي حقيقة نفس هذه الامور ، ويكون النهي عن العبادة بالعنايـة والمجاز ، كالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة ، وعن الجهر بالقراءة في الظهرين، وعن الغصب في الصلوة والطواف والسعي والتقصير، فان النهي تعلق حقيقة عن الغصب في الصلوة ، وعن غصب الثوب في حال الطواف والسعي، وعن غصب المقراض للتقصير. وعليه، فالنهي عن هذه الامور يكون من قبيل الوصف بحال الموصوف لانها منهي عنها حقيقة، ويكون النهي عن الصلوة من قبيل الوصف بحال المتعلق وبالعرض والمجاز .

ثانيهما: أن تكون هذه الامور واسطة ثبوتية ـ أي علة لتعلق النهي بالعبادة ـ بحيث يكون النهي متعلقاً حقيقة بنفس العبادة لاجل تلك الامور ، فالمنهي عنه نفس العبادة : فيكون من الوصف بحال الموصوف.

فان كان النهي من قبيل الاول، بأن تعلق حقيقة بنفس هذه الامور، فقد مر حكمه .

فالمتحصل: أن النهي ـ مع الغض عن القرينة ـ وان كان ظاهراً في المولوية الا أن وروده في المقامات المزبورة يوجب انقلاب ظهوره في المولوية الى ظهوره في الارشاد الى المانعية ، أو عدم الجزئية ، أو عدم المشروعية ، أو غيرها .

النهي عن أحدها ان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق[١]، وبعبارة أخرى كان النهي عنها[٢] بالعرض. وان كان[٣] النهي عنه (*) [عنها] على نحو الحقيقة والوصف بحاله[٤] وان[٥] كان بواسطة أحدها الا أنه من

وان كان من قبيل الثاني كان حكمه ما تقدم من تعلق النهي بنفس العبادة حقيقة . واستظهار أحد النحوين منوط بخصوصيات الموارد .

١) هذا اشارة الى الوجه الاول ـ أعني كون المنهي عنه حقيقة نفس تلك الامور لا العبادة ـ وقد تعرضنا له بقولنا : « أحدهما أن تكون هذه ... الخ ».

٢) اي : عن العبادة .

٣) عطف على قوله : «ان كان من قبيل» وهو اشارة الى الوجه الثاني، وهو كون النهي متعلقاً بنفس العبادة بسبب هذه الامور ، وقد تعرضنا له بقولنا : « ثانيهما أن تكون هذه الامور... الخ » كما أن ما قبله وهو قوله: « ان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق » اشارة الى الوجه الاول ، وهو : كون النهي عن العبادة من قبيل الوصف بحال المتعلق، لكون المنهي عنه حقيقة هو نفس الجزء أو الشرط أو الوصف . وضمير « عنه » راجع الى العبادة ، والصواب تأنيث الضمير .

٤) اي: حال نفس المنهي عنه وهو العبادة، لصيرورتها مبغوضة ولو للبغض الناشيء عن أحد تلك الامور التي هي الوسائط الثبوتية .

٥) كلمة « ان » وصلية ، يعني: أن المنهي عنه نفس العبادة وان كان النهي بسبب أحد تلك الامور ، الا أن أحدها من قبيل العلة ، لتعلق النهي بالعبادة ، فضمير « احدها » راجع الى الامور ، وضمير « انه » راجع الى « احدها » .

قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض[١] كان[٢] حالـه حال النهي في القسم الاول[٣]، فلا تغفل[٤].

ومما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الاقسام في المعاملة، فلا يكون بيانها على حدة بمهم[٥].

---

١) يعني: حتى يكون المنهي عنه حقيقة نفس تلك الامور، ويصير النهي عن العبادة بالعرض والمجاز، فتلك الامور واسطة في العروض، فهي المعروضة أوّلا وبالذات، والعبادة ثانياً وبالعرض.

٢) جواب «ان» الشرطية في قوله: «وان كان النهي عنه» وضمير «حاله» راجع الى النهي.

٣) وهو: تعلق النهي بنفس العبادة الذي تعرض له في أول الامر الثامن بقوله: «ان متعلق النهي اما أن يكون نفس العبادة». وكونه كالقسم الاول لرجوعه اليه حقيقة، لان مناط الفساد هو المبغوضية مطلقاً سواء كانت ذاتية أم عرضية ناشئة عن أحد هذه الامور.

٤) عن انقسام النهي عن العبادة لجزئها أو شرطها أو وصفها الى القسمين المزبورين، واختلافهما في الحكم كما مر.

٥) ومن أراد الوقوف عليها فليراجع المطولات سيما التقريرات، ولابأس ببيان أمثلة النهي في المعاملات، فنقول وبه نستعين: أما المعاملة المنهي عنها لذاتها، فكنكاح المحارم، والبيع الربوي.

وأما المنهي عنها لجزئها، فكنكاح الكبير الصغيرة بدون اذن وليها، وبيع الشاة بالخنزير.

كمـا أن تفصيل الاقوال في الدلالة على الفساد وعدمها التي ربما تزيد على العشرة - على ما قيل - كذلك[1] انما [وانما] المهم بيان ما هو الحق في المسألة، ولابد في تحقيقه[2] على نحو يظهـر الحال في الاقوال من بسط المقال في مقامين :

الاول : في العبادات، فنقـول وعلى الله الاتكال : ان النهي[3]

والمنهي عنها لشرطها كالنكاح بشرط كون الطلاق بيد الزوجة، وبيع العنب بشرط أن يعمل خمراً .

والمنهي عنها لوصفها اللازم كنكاح الشغار ، وبيع الحصاة ، والمنابذة .

والمنهي عنها لوصفها المفارق كنكاح المرأة المحرمة ، وأكل لحم الشاة الجلالة .

١) أي : ليس بمهم .

٢) اي : في تحقيق الحق على نحو يظهر حال الاقوال .

اقتضاء النهى عن العبادة للفساد

٣) توضيحه : أن النهي المتعلق بالعبادة سواء كان المنهي عنه عبادة مستقلة كقوله: « لاتصل، أو لاتطف أو لاتسع في المغصوب» أم جزءلها كقوله:«لاتقرء العزائم في الصلوة » أم شرطاً لها كقوله : «لاتتوضأ بالماء المغصوب» يقتضي الفساد ، فان العبادة - بوصف كونها عبادة - لافرق في فسادها بالنهي المتعلق بها بين هذه الاقسام الثلاثـة ، لوجود ملاك الفساد - وهو دلالة النهي بطبعـه مجرداً عن القرينة على الحرمة الذاتية الملازمة للفساد - في العبـادات ، لان الحرمة تكشف عن المبغوضية المضادة للمحبوبيه المقومة للعبادة ، ولاتجتمع

المتعلق بالعبادة بنفسها ولو كانت جزء عبادة[١] بما هو عبادة[٢] كما عرفت[٣] مقتض لفسادها، لدلالته[٤] على حرمتها ذاتاً، ولايكاد[٥] يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الامر أو الشريعة مع الحرمة.

المحبوبية والمبغوضية في شيىء واحد، فلا محالة يكون النهي رافعاً للامر، فيفسد المنهي عنه سواء كان نفس العبادة أم جزئها أم شرطها، غاية الامر أن سراية فساد الجزء أو الشرط الى نفس العبادة منوطة بالاكتفاء به، وعدم تداركه على ما سبق.

١) أو شرط عبادة.

٢) هذه الحيثية معتبرة في تحقق الموضوع، اذ مفروض البحث هو النهي في العبادة، فلابد من حفظ هذه الحيثية ليندرج في النهي عن العبادة.

٣) حيث قال في أوائل الامر الثامن: «وكذا القسم الثاني بلحاظ ان...الخ».

٤) اي: لدلالة النهي على حرمة العبادة، وهذا تعليل لاقتضاء النهي للفساد كما عرفت.

٥) هذا تقريب ملازمة الحرمة للفساد في العبادات، وامتناع اجتماع الصحة عند المتكلم والفقيه مع النهي الدال على الحرمة الذاتية. أما الصحة عند المتكلم فلانه مع الحرمة لا أمر حتى يتحقق موافقة الامر أو الشريعة، ضرورة أن الاتيان بالحرام الذاتي معصية، ومعها كيف يكون المنهي عنه موافقاً للامر أو الشريعة وأما الصحة عند الفقيه، فلما أفاده قدس سره بقوله: «وكذا بمعنى سقوط الاعادة» من اناطة الصحة عنده بأمرين:

أحدهما: اتيان العمل بقصد القربة، اذ بدونه لاتصح العبادة حتى تسقط الاعادة.

وكذا بمعنى سقوط الاعادة، فانه[١] مترتب على اتيانها بقصد القربة، وكانت[٢] مما يصلح لان يتقرب بها، ومع الحرمة لايكاد يصلح لذلك[٣]، ولايتأتى[٤] [ولا يأتي] قصدها من الملتفت الى حرمتها كما لايخفى.

لا يقال: هذا[٥] لو كان النهي عنها دالا على الحرمة الذاتية،

ثانيهما: كونه صالحاً لان يقرب العبد الى مولاه، فان لم يكن كذلك ـ كما اذا كان حراماً ومبغوضاً ـ فلا يصلح للمقربية وان فرض تمشي قصد القربة، لعدم الالتفات الى حرمته.

١) أي: سقوط الاعادة مترتب على اتيان العبادة بقصد القربة، وهذا اشارة الى أول الامرين المزبورين.

٢) اي: العبادة، وهذا اشارة الى ثاني الامرين المذكورين.

٣) اي: لان يتقرب بها، والاولى أن يقال: « لاتكاد تصلح » لرجوع الضمير المستتر فيهما الى العبادة. وأما تذكير « يصلح » في قوله: « وكانت مما يصلح » فلابأس به، لرجوعه الى « ما » الموصول.

٤) معطوف على « يصلح » يعني: ولا يكاد يتأتى قصد القربة من الملتفت الى حرمة العبادة، لما مر من تضاد الحرمة مع صحة العبادة وان أمكن قصد القربة بها مع عدم الالتفات الى الحرمة، الا أن مجرد قصدها مع عدم صلاحية الفعل بنفسه للمقربية لا يكفي في سقوط الاعادة الذي فسر به الصحة عندالفقيه كما لا يخفى.

٥) اي: دلالة النهي على الفساد منوطة بدلالته على الحرمة الذاتية، كما اعترف به المستدل بقوله: « لدلالته على حرمتها ذاتا ».

ولا يكاد يتصف بها[١] العبادة ، لعدم[٢] الحرمة بدون قصد القربة ، وعدم[٣] القدرة عليها مع قصد القربة بها الا تشريعاً ، ومعه تكون محرمة

وملخص هذا الاشكال: أن النهي لا يدل على الفساد الا اذا دل على الحرمة الذاتية ، والمفروض عدم دلالته على ذلك ، لامتناع اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية ، لانه ان أتى بالعمل بدون قصد القربة كصلوة الحائض لتمرين الصبي فلا يتصف بالحرمة ، لان المحرم هو العبادة التي تتقوم بقصد القربة ، وبدون قصدها لا يكون العمل عبادة حتى تفسد بحرمتها الناشئة عن النهي .

وان أتى بالعمل مع قصد القربة كان مشرّعاً، اذ لا أمر به مع حرمته، فلا يقدر على نية القربة الا بتشريع أمر ليقصد التقرب به ، و حينئذ يحرم العمل للتشريع، ومع هذه الحرمة التشريعية يمتنع اتصافه بالحرمة الذاتية، لاجتماع المثلين المستحيل .

فالمتحصل: أن النهي عن العبادة لمالم يدل على الحرمة الذاتية، لامتناع اتصاف العبادة بها ، فلم يدل على الفساد أيضاً ، فكيف يمكن الالتزام بدلالته على فساد العبادة كما التزموا بها .

١) اي : الحرمة الذاتية .

٢) تعليل لعدم اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية ، وحاصله : أنه بدون قصد القربة لاموضوع للحرمة ، لان المفروض كون المنهي عنه هي العبادة المتقومة بقصد القربة . ومع قصد القربة تحرم تشريعاً ، اذ لا أمر بها الا بالتشريع المحرم ، ومع حرمة التشريع لا تتصف بحرمة أُخرى وهي الحرمة الذاتية ، لامتناع اجتماع المثلين كاجتماع الضدين .

٣) معطوف على « عدم الحرمة » .

بالحرمة التشريعية لامحالة، ومعه[١] لاتتصف بحرمة أخرى[٢]، لامتناع اجتماع المثلين كالضدين.

فانه يقال[٣]: لاضير في اتصاف مايقع عبادة - لو كان مأموراً به - بالحرمة[٤] الذاتية، مثلا صوم العيدين كان عبادة منهياً عنها، بمعنى[٥] أنه لو أمر به كان عبادة لايسقط الامر به[٦] الا اذا أتى به بقصد[٧] القربة،

---

١) هذا الضمير وضمير «معه» في قوله: «ومعه تكون» راجعان الى التشريع وضميرا « عليها وبها » راجعان الى العبادة .

٢) وهي الحرمة الذاتية .

٣) لا يخفى أن ما أفاده المصنف « قده » في الجواب عن هذا الاشكال وجوه :

الاول: ماأشار اليه بقوله: «لا ضير في اتصاف مايقع عبادة... الخ» وحاصله: أن ما ذكره المستشكل من امتناع اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية ممنوع ، اذ لا مانع من اتصاف العبادة الشأنية بها ، فان صوم العيدين عبادة شأنية، بمعنى: أنه لو أمر به الشارع كان أمره عبادياً ، لا توصلياً ، كالامر بصوم غير العيدين ، ويمكن أن يكون في صومهما مفسدة ملزمة أوجبت حرمتهما الذاتية كحرمة شرب الخمر . هذا في غير العبادة الذاتية ، وأما فيها، فسيأتي الكلام فيها عند تعرض المصنف « قده » لها انشاء الله تعالى .

٤) متعلق بقوله : « اتصاف » .

٥) هذا معنى العبادة الشأنية .

٦) هذا الضمير وضمير «به» في قوله: «لو أمر به» راجعان الى صوم العيدين.

٧) متعلق بقوله : « اتى » ، وضمير « به » راجع الى صوم العيدين .

كصوم سائر الايام . هذا[١] فيما اذا لم يكن ذاتاً عبادة كالسجود لله تعالى ونحوه . والا[٢] كان محرماً مع كونه فعلا عبادة . مثلا اذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى ، كان[٣] عبادة محرمة ذاتاً حينئذ[٤] ، لما فيه[٥] من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال[٦].

---

١) اي : عدم امتناع اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية يكون في غير العبادة الذاتية ، وأما فيها ، فسيأتي الكلام فيها في التوضيح الاتي .

٢) اي : وان كان عبادة ذاتاً ، فلا مانع من اتصافها بالحرمة الذاتية مع كونها عبادة فعلا لاشأناً كالقسم الاول، فان السجود الذي هو عبادة ذاتاً ولا تنفك عنه العبادية كما هو مقتضى ذاتي كل شيء يمكن أن يكون له مفسدة في حال توجب حرمته ذاتاً، كالسجود للشمس والقمر والصنم ونحوها. وعليه، فلامانع من اتصاف العبادة الفعلية بالحرمة الذاتية .

فالمتحصل: أنه لامانع من اتصاف العبادة بكلا قسميها ـ أعني الشأنية كصوم العيدين والذاتية كسجود الجنب والحائض له تعالى شأنه الذي نهى عنه في حالتي الجنابة والحيض ـ بالحرمة الذاتية.

٣) اي : السجود المنهي عنه عبادة محرمة ذاتاً .

٤) اي : حين الجنابة والحيض .

٥) اي : في السجود ، وقوله : «لما فيه» تعليل للحرمة الذاتية، وحاصله : أن في السجود الواقع في حالتي الجنابة والحيض مفسدة ـ كسائر المحرمات الذاتية من الخمر ونحوه ـ توجب جعل الحرمة له، فالسجود في حال الجنابة والحيض كالخمر في الحرمة الذاتية ، لكونه ذا مفسدة ومبغوضية كالخمر .

٦) اي : حال الجنابة والحيض .

مع أنه(١) لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة(٢) مع الحرمة التشريعية بناء(٣) على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة، بل انما يكون المتصف بها(٤) ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال في التجري والانقياد(٥)، فافهم(٦)، هذا.

---

١) الضمير للشأن، وهذا ثاني الوجوه التي أجاب بها المصنف «قده» عن الاشكال، وحاصله: أن ما ذكره المستشكل من «أنه مع الحرمة التشريعية يمتنع اتصافه بالحرمة الذاتية، للزوم اجتماع المثلين الذي هو محال كاجتماع الضدين» ممنوع، لان مورد اجتماع المثلين المحال هو اتحاد الموضوع، وأما مع تعدده فلا يلزم محذور اجتماعهما أصلا، والمقام من هذا القبيل، ضرورة أن موضوع حرمة التشريع هو الالتزام بكون شيء من الدين مع العلم بعدم دخوله في الدين، أو عدم العلم بدخوله فيه، ومن المعلوم أن الالتزام فعل قلبي كالتجري، وموضوع الحرمة الذاتية نفس الفعل الخارجي كالسجود، ومع تعدد الموضوع لا تجتمع الحرمتان حتى يلزم محذور استحالة اجتماع المثلين.

٢) اي: الحرمة الذاتية، وضمير «اتصافه» راجع الى السجود.

٣) يعني: أن عدم الضير في اتصاف العبادة الذاتية بالحرمة الذاتية والتشريعية مبني على كون موضوع الحرمة التشريعية نفس الفعل القلبي، لا الخارجي، والا يلزم اجتماع المثلين.

٤) هذا الضمير وضمير «فيها» في قوله: «فيها لا يكون» راجعان الى الحرمة التشريعية.

٥) في كونهما من أفعال القلب.

٦) قيل: انه يمكن أن يكون اشارة الى: أن هذا لا يدفع الاشكال، اذ المستشكل

مع أنه[1] لو لم يكن النهي فيها دالا على الحرمة لكان دالا على الفساد، لدلالته على الحرمة التشريعية، فانه لاأقل من دلالته على أنها

علل عدم امكان الاتصاف بالحرمة الذاتية باجتماع المثلين، فمراده حرمة نفس الفعل بحرمتين، لاجعل موضوع حرمة التشريع غير موضوع الحرمة الذاتية. لكن فيه تأمل.

١) الضمير للشأن. وهذا ثالث الاجوبة، وهو ناظر الى قول المستشكل: «هذا لو كان النهي عنها دالا»، وحاصل الجواب: أنه يمكن البناء على فساد العبادة المنهي عنها وان لم نقل بدلالة النهي على الحرمة، اذ لا أقل من دلالته على عدم كون الفرد المنهي عنه مأموراً به، اذ لا معنى للنهي مع الامر الفعلي، وبدون الامر يكون حراماً تشريعياً فاسداً، لكفاية حرمة التشريع في الفساد، فيخرج هذا الفرد المنهي عنه عن اطلاق الدليل أو عمومه الدال على صحة كل فرد فرض وجوده من أفراد طبيعة العبادة.

وبالجملة: وزان النهي عن عبادة خاصة ـ فيما اذا كان هناك عموم أو اطلاق يقتضي صحتها لو خلّي وطبعه ـ وزان الامر الواقع عقيب الحظر، فكما لايدل الامر هناك على الوجوب الذي هو مدلوله لغة أو عرفاً، بل يكون ارشاداً الى رفع الحظر السابق، فكذلك النهي في المقام، فانه لا يدل على الحرمة التي هي مدلوله اللغوي أو العرفي، بل يكون ارشاداً الى فساد هذا الخاص من بين الخصوصيات المشمولة للعام، أو المطلق لو خلي وطبعه، وعدم كونه محبوباً عند المولى. وعليه، فيستحيل التقرب باكرام العالم الظالم الذي ليس فيه ملاك وجوب الاكرام، أو أن ملاكه مغلوب لملاك حرمته وان كان مشمولا أولا لقوله: «أكرم العلماء».

ليست بمأمور بها[١]، وان عمها اطلاق دليل الامر بها أو عمومه[٢]. نعم[٣] لو لم يكن النهي عنها الا عرضاً، كما اذا نهى عنها[٤] فيما كانت ضد الواجب مثلا لا يكون مقتضياً للفساد بناء[٥](*) على عدم الاقتضاء

فقد ظهر: أن التقرب بالملاك أيضاً غير ممكن، لمغلوبيته بملاك النهي.

١) يعني: نفس عدم الامر بالعبادة كاف في الفساد من غير حاجة الى الالتزام بالحرمة التشريعية، ولا الى دلالة النهي على الحرمة الذاتية.

٢) اي: الامر، وضمائر «فيها، أنها، عمها، بها» راجعة الى العبادة، وضميرا «لدلالته، ودلالته» راجعان الى النهي.

٣) هذا استدراك على قوله: «لكان دالا على الفساد»، وحاصله: أن ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية انما هو فيما اذا لم يكن النهي عرضياً، كالنهي عن ضد الواجب كالصلوة المضادة للازالة بناء على كون النهي عن ضد الواجب عرضياً، حيث ان المنهي عنه حقيقة هو ترك الازالة مثلا، فالنهي عن الصلوة ونحوها مما يلازم ترك الازالة يكون عرضياً، لا حقيقياً والنهي العرضي لا يقتضي الفساد.

٤) اي: عن العبادة، وقوله: «كما اذا نهى» مثال للنهي العرضي.

٥) يعني: أن كون النهي عن ضد الواجب عرضياً مبني على أن لا يكون

(*) ظاهره بمقتضى الاقربية كونه علة لعدم اقتضاء النهي العرضي للفساد، لكنه غير سديد، اذ لا علية في النهي العرضي الذي يقتضيه الامر بالشيء لعدم الفساد، بل علة عدم الفساد عدم الملازمة بين النهي العرضي وبين الفساد، فقوله: «بناء على عدم الاقتضاء» علة لكون النهي عن ضد الواجب نهياً عرضياً، فحق العبارة أن تكون هكذا: «فيما كانت ضداً لواجب مثلا بناء على عدم الاقتضاء للامر بالشيء للنهي عن الضد الا كذلك - اي عرضاً - لا يكون مقتضياً للفساد».

للامر بالشيء للنهي عن الضد الا كذلك -اي عرضاً- فيخصص[١] به أو يقيد.

المقام الثاني في المعاملات، ونخبة القول: ان النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد، لعدم الملازمة فيها لغة ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها أصلا[٢] كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة[٣] بما هو فعل

النهي الذي يقتضيه الامر بالشيء الا نهياً عرضياً.

١) يعني: فيخصص أو يقيد بهذا النهي العرضي عموم أو اطلاق النهي الدال على الفساد.

فالمتحصل: أن النهي بأنحائه الثلاثة من الذاتي والتشريعي والارشادي يدل على فساد العبادة المنهي عنها بأحد هذه الانحاء الثلاثة.

اقتضاء النهي للفساد في المعاملات

٢) فساد المعاملة عبارة عن عدم ترتب الاثر المقصود منها كالملكية والزوجية ونحوهما عليها، وصحتها هي ترتب الأثر المزبور عليها، ومن المعلوم عدم المنافاة بين حرمة المعاملة وبين الاثر المترتب عليها عقلا. وهذا بخلاف حرمة العبادة، حيث انها لا تجتمع مع الصحة، لعدم صلاحية المبغوض للمقربية، فلا يجدي قصد الامر المغلوب بالنهي في نظر المولى.

كما أنه لا يدل النهي لغة ولا عرفاً على فساد المعاملة ؛ لوضوح أن مدلول النهي هو التحريم، والفساد - أعني عدم ترتب الاثر - ليس مدلولا مطابقياً ولا التزامياً له أصلا، فالدلالة على الفساد بأنحائها مفقودة.

٣) كالنهي عن البيع وقت النداء، فان المحرم حينئذ هو ايجاد المعاملة

بالمباشرة أو بمضمونها (١) بما هو فعل بالتسبيب أو بالتسبب بها

بما هي فعل مباشري ، وتلفظ بالايجاب والقبول ، لا بما هي فعل يترتب عليه الملكية مثلا ، فلا ينافي هذا النهي ترتب المسبب أعني النقل والانتقال (*) .

١) كبيع المصحف والعبد المسلم من الكافر، حيث إن النهي في هذا البيع قد تعلق بالمضمون وهو تمليكهما من الكافر ، لا بالمعاملة بما هي فعل مباشري.

وان شئت فقل: ان النهي تعلق بالمسبب وهو الملكية، فالمنهي عنه هو جعل اضافة الملكية للكافر عليهما، والنهي انما تعلق بالمعاملة من حيث كونها موجبة لترتب مسبب مبغوض في نفسه كسلطنة الكافر على المصحف والعبد المسلم ، لا من حيث كونها فعلا مباشرياً ، فالنهي عن المعاملة تارة يكون لاجل أنها فعل مباشري ، وأخرى لاجل أنها سبب لترتب مسبب مبغوض عليها .

(*) لا يخفى أن تمثيلهم لتعلق النهي بنفس السبب بالنهي عن البيع وقت النداء لا يخلو من الغموض ، حيث ان معنى حرمة السبب كون نفس الايجاب والقبول بما هما لفظان محرمين ، وهذا غير ثابت في المثال ، لعدم مفسدة في التلفظ بهما توجب حرمتهما كما في حرمة شرب الخمر ونحوه من المحرمات. بل المحرم في وقت صلوة الجمعة هو الاشتغال بالامور الدنيوية المزاحمة للصلوة ، والتجارات التي أهمها البيع من تلك الامور ، فلا خصوصية للبيع، بل ذكره انما هو من باب المثال. وعلى هذا يكون النهي في البيع وقت النداء من باب تعلق النهي بضد الواجب الذي لا ملاك له الا مصلحة الواجب، فليس الامر بالشيء والنهي عن ضده حكمين مستقلين ناشئين عن ملاكين .

فالنتيجة : أن النهي عن البيع وقت النداء يؤكد الامر بالصلوة ، فلانهي حقيقة حتى يحرم به التلفظ بالايجاب والقبول .

اليه[1] وان لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الافعال بحرام، وانما[2] يقتضي الفساد فيما اذا كان دالا على حرمة مالا يكاد يحرم

---

١) كما اذا تعلق النهي عن بيع العنب والخشب لمن يعمل العنب خمراً والخشب صنماً ، فان النهي لم يتعلق بالسبب وهو العقد، ولا بالمسبب وهو التمليك ، بل تعلق بأمر خارج عنهما وهو الاعانة على الاثم ، فالنهي تعلق بالتسبب بهذه المعاملة للاعانة على الاثم ، فليس شيىء من السبب - وهو العقد - ولا المسبب - وهو اضافة الملكية - منهياً عنه وحراماً .

ويمكن التمثيل له أيضاً بالنهي عن تملك الربا بالبيع والقرض الربويين، حيث ان نفس انشاء البيع والقرض وكذا تملك الزيادة ليس منهياً عنه، لجواز تملكها بناقل شرعي كالهبة، بل المنهي عنه هو التسبب بالبيع أو القرض لتملك الزيادة .

والحاصل : أن النهي في هذه الاقسام لا يدل على الفساد .

ثم ان قوله : «بالتسبب» معطوف على «نفس المعاملة» لا على «بالتسبيب»، وضمير « بها » راجع الى المعاملة ، وضمير « اليه » الى مضمونها .

٢) بعد أن نفى دلالة النهي التحريمي في المعاملة على الفساد أثبت دلالته عليه فيما اذا تعلق بشيىء ينافي تعلقه به صحة المعاملة ، ولا يجتمع معها أصلا كما اذا نهى عن أكل الثمن أو المثمن ، فان هذا النهي لا يجتمع مع صحة المعاملة ، ضرورة أن صحتها تقتضي حلية تصرف كل من المتعاقدين فيما انتقل اليه ، فالنهي التحريمي عن التصرف في الثمن أو المثمن يكشف عن فساد المعاملة ، والا يلزم عدم جواز التصرف في مال نفسه .

مع صحتها، مثل النهي عن أكل الثمن أو المثمن في بيع[١] أو بيع شيء[٢].

نعم[٣] لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد الى فسادها، كما أن الامر بها يكون ظاهراً في الارشاد الى صحتها

---

١) بأن يكون النهي متعلقاً بعنوان خاص من المعاملة، كالنهي عن البيع الربوي، وعن بيع المنابذة والملامسة.

٢) بأن يتعلق النهي بالبيع باعتبار متعلقه من المبيع والثمن، كبيع الخمر والخنزير والميتة وبيع المجهول وغيرها، فأشار المصنف بقوله: «في بيع أو بيع شيء» الى هذين القسمين من النهي.

٣) هذا استدراك على نفي الملازمة لغة وعرفاً بين الحرمة والفساد. ووجه نفي البعد عن ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد الى فسادها - لا في الحرمة التكليفية التي هي ظهوره الاولي - هو: أن الغرض الاصلي في المعاملات بيان صحتها وفسادها، ولذا يكون الامر بها ارشاداً الى صحتها من دون دلالته على وجوبها أو استحبابها، فلا يدل مثل «أوفوا بالعقود» الا على صحة العقود، لا على وجوبها أو استحبابها، فالنهي عن المعاملة نظير نهي الطبيب في الارشاد الى ما يضر المريض، وأمره في الارشاد الى ما ينفعه من دفع مرضه وعود صحته ونظير النواهي الشرعية لافادة المانعية في العبادات، كالنهي عن التكتف والضحك والكلام والاستدبار وقول آمين في الصلوة.

وبالجملة: فالنهي عن المعاملة نظير الامر الواقع عقيب الحظر، فكما أن الامر حينئذ لا يدل على الوجوب، بل على رفع المنع، فكذلك النهي عنها لا يدل الا على رفع الصحة التي تقتضيها أدلة الامضاء مثل «أوفوا بالعقود».

من دون دلالته [دلالة] على ايجابها، أو استحبابها[١]، كمالايخفى، لكنه[٢] في المعاملات بمعنى العقود والايقاعات، لاالمعاملات بالمعنى الاعم المقابل للعبادات، فالمعول[٣](*) هو ملاحظة القرائن في

١) هذه الضمائر الى ضمير «فسادها» راجعة الى المعاملة، وضمير«دلالته» الى الامر.

٢) يعني: لكن نفي البعد عن ظهور النهي في الارشاد الى الفساد انمايكون في المعاملات بالمعنى الاخص وهي العقود والايقاعات، لا بمعناها الاعم وهو مالا يعتبر فيه قصد القربة، بل لو أمر به كان أمره توصلياً كالامر بتطهير الثوب والبدن، فان النهي عن المعاملة بالمعنى الاعم يحمل على مـا تقتضيه القرينة الخارجية ان كانت، والا فيحمل على معناه الحقيقي وهو الحرمة، لكنها لاتدل على الفساد، لما مر من عدم الملازمة بين الحرمة والفساد لالغة ولا عرفاً.

٣) هذامتفرع على عدم ظهور النهي في المعاملات بالمعنى الاعم في الارشاد الى الفساد، وحاصله: أنه ان كان هناك قرينة على ارادة معنى خاص منه، فلااشكال في لزوم حمل النهي عليه، والا فلابد من ارادة ظاهره وهو الحرمة.

(*) ان كان قوله: «فالمعول» راجعاً الى المعاملات بالمعنى الاعم كماهو مقتضى الاقربية في العبارة، فينافيه قوله: «نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً» لكون مورد الاستدراك ـ وهي المعاملات بالمعنى الاخص ـ أجنبياً عن المعاملات بالمعنى الاعم، لوضوح أن مورد الروايات التي استدل بها على دلالة الحرمة شرعاً على الفساد هي المعاملات بالمعنى الاخص، كما يظهر من التقريرات.

وان كان راجعاً الى المعاملات بالمعنى الاخص، فذكره لغو، لعدم الحاجة الى القرائن مع فرض ظهور النهي فيها في الارشاد الى الفساد، اذ لا وجـه للقرينة مع ظهور اللفظ في المعنى المراد.

خصوص المقامات، ومع عدمها لامحيص عن الاخذ بما هو قضية صيغة [طبيعة] النهي من[١] الحرمة، وقد عرفت أنها[٢] غير مستتبعة للفساد لالغة ولا عرفاً.

نعم[٣] ربما يتوهم استتباعها له شرعاً من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه.

---

١) بيان للموصول في قوله: « بما هو » وضمير « عدمها » راجع الى القرائن.

٢) اي: الحرمة لا تستتبع الفساد لا لغة ولا عرفاً، فحرمة التصرف في الماء المغصوب بتطهير الثوب والبدن به لا تدل على الفساد اي بقاء النجاسة.

٣) استدراك على عدم استتباع الحرمة للفساد لالغة ولا عرفاً، وحاصله: أن الحرمة وان لم تستتبع الفساد لغة وعرفاً، لكنها تستتبعه شرعاً، لاجل النصوص التي:

منها: مارواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام... الى آخر ما في المتن.

تقريب الاستدلال به: أن تعليل عدم فساد نكاح العبد الفاقد لاذن سيده بـ «أنه لم يعص الله» يقتضي فساد كل ما يكون عصياناً له تبارك وتعالى، فالحرمة التكليفية تقتضي الفساد، فعدم فساد النكاح هنا انما هو لاجل عدم كونه معصية له عزوجل.

ومنها: ما رواه في الكافي أيضاً عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: « سألته عن رجل تزوج عبده امرأة بغير اذنه، فدخل بها، ثم اطلع على ذلك مولاه،

منها: ماروواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام «سأله [سألته] عن مملوك تزوج بغير اذن سيده، فقال: ذلك الى سيده ان شاء أجازه وان شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى ان الحكم بن عيينة وابراهيم النخعي و أصحابهما يقولون: ان أصل النكاح فاسد، ولا يحل اجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: انه لم يعص الله انما عصى سيده، فاذا أجاز، فهو له جائز»(١) حيث دل بظاهره على أن النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى [عليه] كان فاسداً(١) ولا يخفى(٢) أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية

قال عليه السلام: ذلك لمولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء أجاز نكاحهما، فان فرق بينهما فللمرأة ما أصدقها الا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً، وان أجاز نكاحهما، فهما على نكاحهما الاول، فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فانه في أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السلام: انما أتى شيئاً حلالا، وليس بعاص لله، انما عصى سيده ولم يعص الله تعالى، ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وأشباهه»(٢).

١) اذ المستفاد منه أيضاً أن الحرمة الالهية تستلزم الفساد.

٢) نسب هذا الجواب في التقريرات الى جماعة منهم الوحيد البهبهاني والمحقق القمي «قدهما» وحاصله: أن المعصية ـ وهي مخالفة الحرمة التي هي المقصودة في المقام ـ أجنبية عن المعصية المرادة من هذه الروايات، توضيحه:

---

١) الكافي ج ٥ ص ٤٧٨، الحديث ٣، الفقيه ج ٣ ص ٣٥٠.

٢) الكافي ج ٥، ص ٤٧٨، الحديث ٢.

هاهنا[1] أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسداً،

أنه ليس المراد بالمعصية في الجملتين الموجبة والسالبة، وهما قوله عليه السلام: « انه لم يعص الله وانما عصى سيده » مخالفة الحرمة التكليفية حتى يدل على الفساد ؛ ويصح الاستدلال به ، اذ لو كان المراد بها الحرمة التكليفية لم يستقم معنى الحديث، اذ لا اشكال في كون مخالفة السيد عصياناً له تبارك وتعالى، ضرورة وجوب اطاعة المولى على العبد، فهو حكم الهي، فمخالفته مخالفة لله سبحانه وعصيان له ، مع أن الامام عليه السلام قال: « لم يعص الله » فنفي المعصية عن مخالفته لسيده قرينة على ماذكرنا من عدم كون المراد بالمعصية مخالفة الحرمة التكليفية، وعلى أن العبد لم يرتكب حراماً ، ذلك لان ما صدر منه لم يكن مما لم يمضه الشارع ولم يشرعه كتزويج المحارم، أو التزويج في العدة، بل كان مما أمضاه وأجازه .

فالمراد بالمعصية المنفية في هذا الحديث ايجاد النكاح بدون اذن سيده ، فاذا أجازه السيد تم المقتضي ويترتب عليه الاثر أعني الزوجية.

والحاصل : أن النكاح مشروع ذاتاً اي ليس مما لم يشرعه الله تعالى، غاية الامر أن تحققه مشروط باذن السيد ، فلا يتصور هنا حرمة تكليفية حتى يدعى دلالتها على الفساد. نعم لو نهاه السيد عن التزويج وتزوج صح الاستدلال على الفساد ، لكون مخالفة نهي السيد عصياناً له تعالى شأنه أيضاً .

١) اي : في الرواية ، والتقييد بقوله : « هاهنا » لاجل كونه خلاف ظاهر المعصية ، حيث ان ظاهرها مخالفة التكليف الالزامي الفعلي المنجز، لا الحكم الوضعي .

ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى[1] للفساد، كما لا يخفى، ولا بأس باطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله تعالى ولم يأذن به، كما أطلق (×) عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه أنه[2] معصيته.

وبالجملة: لو لم يكن[3] ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم (*)،

١) اي: مما لم يمضه الله ولم يشرعه.

٢) هذا نائب عن فاعل: «أطلق» وضمائر «عليه، فيه، أنه» راجعة الى «عمل».

٣) يعني: لولم يكن ما رواه في الكافي ظاهراً في عمل لم يمضه الله تعالى لما كان ظاهراً فيما توهم من دلالة النهي على الفساد.

(*) لو قيل بصحة الاستدلال بمثل هذه الرواية على دلالة الحرمة على الفساد ببيان: أن المراد بالمعصية فيها مطلق التخطي والتجاوز عن قانون الشرع ومجعولاته مطلقاً سواء كانت تكليفية أم وضعية لتشمل المعصية المصطلحة لم يكن بعيداً. الأأن يقال: انارادة هذا المعنى منوطة بقيام قرينة عليه وهي مفقودة، فمجرد امكان ارادته لا يوجب ظهور اللفظ فيه، والمفروض أن صحة الاستدلال بكلام موقوفة على الظهور الذي يكون بناء العقلاء على حجيته. فالحق كما أفادوه عدم دلالة روايات الباب على دلالة الحرمة على الفساد.

(×) قال المصنف: «وجه ذلك: أن العبودية تقتضي عدم صدور فعل عن العبد الا عن أمر سيده واذنه، حيث انه كل عليه لا يقدر على شيء، فاذا استقل بأمر كان عاصياً حيث أتى بما ينافيه مقام عبوديته، ولا سيما مثل التزوج الذي كان خطراً. وأما وجه أنه لم يعص الله فيه، فلاجل كون التزوج بالنسبة اليه أيضا

وهكذا حال سائر الاخبار الواردة في هذا الباب[1]، فراجع وتأمل.

تذنيب: حكي عن أبي حنيفة والشيباني[2] دلالة النهي على الصحة، وعن الفخر[3] أنه وافقهما في ذلك. والتحقيق أنه[4] في المعاملات

١) مثل ما تقدم من رواية الكافي أيضاً.

هل يدل النهي على صحة متعلقه؟

٢) وهو محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة.

٣) وهو فخر المحققين نجل علامة الافاق آية الله الحلي قدس الله تعالى سرهما، لكن عن العلامة التوقف في ذلك، والمصنف وافقهم في موردين من المعاملات وفي مورد من العبادات. وكيف كان، فالوجه في دلالة النهي على صحة متعلقه هو: أن كل حكم تكليفي لا يتعلق الا بماهو مقدور للمكلف بحيث يكون كل من الفعل والترك تحت قدرته. وعليه، فالنهي كالامر لابد أن يتعلق بماهو مقدور للمنهي، ولا يكون متعلق النهي مقدوراً الا اذا كان بجميع أجزائه وشرائطه التي هي مورد النهي مقدوراً كما في الامر، فلوفرض أن المكلف خالف وأتى بالمنهي عنه كذلك - اي بجميع أجزائه وشرائطه - لترتب عليه الاثر بالضرورة وهذا هو معنى كونه صحيحاً، وحينئذ فالنهي عن الشيء يدل على صحته لامحالة.

٤) اي: كون النهي دالا على صحة متعلقه. غرضه: أن النهي يدل على الصحة

كان مشروعاً مطلقاً، غايته أنه يعتبر في تحققه اذن سيده ورضاه، وليس كالنكاح في العدة غير مشروع من أصله، فان أجاز ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد شرط نفوذه، وارتفع محذور عصيانه، فعصيانه لسيده».

وغرض المصنف من هذه التعليقة تعليل اطلاق المعصية بمجرد عدم اذن السيد فيه، فلاحظ.

كذلك اذا كان عن المسبب أو التسبب [أو التسبيب] ، لا عتبار[١] القدرة في متعلق النهي كالامر ، ولا يكاد يقدر عليهما[٢] الا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة . وأما اذا كان[٣]

في المعاملات في موردين :

أحدهما : تعلق النهي بالمسبب ، كالنهي عن بيع المصحف من الكافر ، فلو لم يكن قادراً على هذا التمليك ـ بأن يوجد البيع بحيث يترتب عليه الاثر أعني الملكية ـ لما صح النهي عنه .

ثانيهما: تعلق النهي بالتسبب كالظهار ، فان التسبب به الى الفراق بين الزوجين مبغوض . بخلاف التسبب بالطلاق الى البينونة بينهما ، فان لم يترتب الفراق على الظهار كان النهي عن الظهار لغواً ، اذ المفروض كون النهي عنه بلحاظ ترتب الاثر عليه ، لا بلحاظ كونه فعلا مباشرياً كالبيع وقت النداء . ففي هذين الموردين من المعاملات لا محيص عن دلالة النهي على الصحة ، لان المنهي عنه هو المؤثر الذي يتوقف تأثيره على كونه صحيحاً ، اذ الفاسد لا يصلح للسببية .

١) تعليل لدلالة النهي على الصحة في الموردين المزبورين، وقدمر توضيحه.

٢) اي : على المسبب والتسبب .

٣) اي : النهي، وهذا ثالث أقسام المعاملة، وغرضه: أن النهي عن المعاملة ان كان عن السبب بما أنه فعل مباشري ـ كالبيع وقت النداء ، حيث ان المنهي عنه هو العقد المفوت لصلوة الجمعة لا العقد المؤثر في الملكية ـ ، فلا يدل على الصحة ، اذ المبغوض هو ايجاد ذات السبب، لكونه من أفعاله المباشرية لا لكونه مؤثراً في الملكية وسبباً لها، فالملحوظ هو المعنى المصدري، لامعنى

عن السبب، فلا، لكونه[١] مقدوراً وان لم يكن صحيحاً. نعم قد عرفت أن النهي عنه لا ينافيها[٢].

وأما العبادات[٣] فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع

اسم المصدر، ومن المعلوم أن المنهي عنه ـ وهو ايجاد ذات السبب مع الغض عن سببيته وتأثيره في المسبب ـ مقدور له من دون توقف للقدرة على صحته.

١) اي: لكون السبب مقدوراً وان لم يكن صحيحاً، وهذا تعليل لعدم دلالة النهي عن السبب على الصحة، وقد عرفته بقولنا: «ومن المعلوم أن المنهي عنه... الخ».

٢) اي: لا ينافي النهي عن السبب صحته، كما عرفت في البيع وقت النداء، فانه صحيح مع كونه منهياً عنه، فغرضه من قوله: «نعم قد عرفت» أن النهي عن السبب يجتمع مع كل من الصحة والفساد، فيكون السبب المنهي عنه مقدوراً مطلقاً سواء كان صحيحاً أم فاسداً.

٣) بعد أن فرغ عن بيان ما يدل النهي عنه في المعاملات على الصحة شرع في النهي عن العبادات، و حاصل ما أفاده في ذلك: أن العبادات على قسمين:

أحدهما: ما تكون عباديته ذاتية ـ اي من غير توقف عباديتها على قصد القربة ـ كالسجود، والنهي في هذا القسم يدل على الصحة كما في المعاملات، لان متعلقه مقدور للمكلف، لقدرته على ايجاد السجود مثلا وعدمه، فلو فرض أنه أتى بالسجود المنهي عنه لكانت عبادة صحيحة، اذ لا تتوقف عباديته على الامر به حتى لا يمكن ايجاده مع النهي عنه.

ثانيهما: ما لا تكون عباديته ذاتية، بل تتوقف على قصد القربة اذا تعلق به

والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى، فمع النهي عنه يكون مقدوراً كما اذا كان مأموراً به، وما كان منها[١] عبادة لاعتبار قصد القربة فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه الا اذا قيل باجتماع الامر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد، وهو محال، وقد عرفت[٢] أن النهي في

أمر، وحيث ان عباديته متوقفة على قصد القربة المتوقف على الامر به، فاذا تعلق به نهي منع عن تعلق الامر به، لما مر في مبحث اجتماع الامر والنهي من امتناع اجتماعهما في واحد بعنوانين فضلا عن عنوان واحد كما في المقام، وحينئذ فاذا لم يتعلق به الامر كان غير مقدور، لان المفروض توقف عباديته على تعلق الامر به، فاذا فرض تعلق النهي به وأتى به المكلف لم يكن صحيحاً، لان الامر لم يتعلق به حتى يصير عبادة صحيحة، فالنهي عنه لا يدل على صحته. نعم لو فرض امكان اجتماعهما في واحد بعنوان واحد كان النهي عنه دالا على صحته.

فالمتحصل: أن النهي أما في المعاملات، فيدل على الصحة في قسمين منها. وأما في العبادات، فدلالته على الصحة في غير الذاتية منها مجرد فرض، اذ المراد بالعبادة المنهي عنها حينئذ هي العبادة الشأنية - اي مالو تعلق به أمر لكان عبادة - كصوم العيدين وصلوة الحائض، ومعلوم أن النهي عن العبادة بهذا المعنى لا يدل على صحتها الا بفرض المحال، اي لو فرض محالا تعلق النهي بها لكان النهي دالا على صحته.

وأما الذاتية، فالنهي عنها يدل على صحتها، وقد تقدم وجهه.

١) اي: من العبادة، وهذا هو العبادة غير الذاتية.

٢) أشار بهذا الى توهم، وهو: أنه اذا كان اجتماع النهي والامر العبادي

هذا القسم(١) انما يكون(٢) نهياً عن العبادة، بمعنى أنه لو كان مأموراً به كان الامر به أمر عبادة لا يسقط الا بقصد القربة (*) فافهم.

محالا كما اعترف به بقوله: «وهو محال» فيسقط البحث عن النهي في العبادة رأساً، لان العبادة الفعلية غير الذاتية المتقومة بقصد الامر منوطة بالامر، فكيف يتعلق به النهي اذا كان اجتماع الامر والنهي محالا.

١) وهو العبادة غير الذاتية المتقومة عباديتها بقصد القربة.

٢) هذا دفع التوهم المزبور، وحاصله: أن المراد بالعبادة فيما يمكن تعلق النهي به هو العبادة التقديرية، وهي ما لو أمر به لكان عبادة، لا العبادة الفعلية التي تكون مأموراً بها فعلا، كما تقدم هذا المعنى في صدر المسألة.

(*) ينبغي أن يقال: ان النهي الارشادي يدل على الفساد مطلقاً وان كان المنهي عنه معاملة، لدلالته حينئذ على المانعية، فاذا قال: «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه» أو «لا تصل متكتفاً» وما أشبه ذلك كان هذا النهي ظاهراً في المانعية. وكذا في المعاملات، كالنهي عن بيع الغرر، ومن المعلوم: أن الصحة لا تجتمع مع المانع، والا لم يكن مانعاً، وهذا خلف. فاستدلالهم بهذه النواهي على الفساد ليس من جهة وضع النهي له، ولا من جهة الملازمة بين الحرمة - التي هي معنى النهي المولوي - وبين الفساد، لعدم الملازمة بينهما في المعاملات اذ لا تنافي بين المبغوضية الناشئة عن النهي و بين تحقق مضامينها سواء كانت بالمعنى الاخص أم غيرها، كغسل الثوب والبدن عن النجاسة الخبثية، فان الطهارة تحصل وان وقعت على وجه مبغوض، كالغسل بالماء المغصوب، اذ لا يعتبر فيها قصد القربة حتى لا يتمشى فيما هو مبغوض للشارع ومبعد للعبد عن ساحة مولاه.

. . . .

. . . .

والحاصل: أن استدلالهم قديماً وحديثاً بالنواهي المتعلقة بالعبادات والمعاملات على الفساد ليس لاجل دلالتها على الحرمة، ودعوى التلازم بينها وبين الفساد، بل لاجل ظهور تلك النواهي في المانعية المنافية للصحة.

وأما ما عن الشيخ الاعظم «قده» من: «أن الظاهر من النهي المتعلق بعبادة خاصة أو معاملة خاصة كونه ناظراً الى العمومات المشرعة لها تأسيساً أو امضاء، فيكون بمنزلة المقيد أو المخصص لها، فاذا قال الله تعالى: (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) أو ورد في الخبر النهي عن بيع الغرر أو نحو ذلك علم منه ارادة التخصيص للعمومات الدالة على صحة النكاح والبيع ونحوهما من المعاملات وهكذا الامر في العبادات» ففيه: أنه ليس وجهاً مستقلا في قبال سائر الوجوه، لتوقفه على كون النهي للارشاد.

وأما اذا كان مولوياً، فلا يستفاد منه الفساد الا بعد ثبوت الملازمة بينه وبين الحرمة، وقد عرفت اجمالا منعها في المعاملات. نعم لا بأس بدعوى الملازمة المزبورة في العبادات، حيث ان المبغوضية لا تجتمع مع المحبوبية، كما لا تجتمع المقربية والمبعدية.

فتفترق العبادات عن المعاملات في أن النهي في العبادات سواء أكان مولوياً أم ارشادياً يدل على الفساد. بخلاف النهي في المعاملات، فان المولوي منه لا يدل على ذلك، لتوقفه على ثبوت الملازمة بين الحرمة والفساد، فالدال على فسادها هو النهي الارشادي.

نعم اذا تعلق النهي المولوي بالاثار المترتبة على المعاملات بحيث يمتنع

المقصد الثالث فى المفاهيم

مقدمة

وهي : أن المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه(١) هو عبارة عن

المفاهيم

تعريف المفهوم

١) هذا تحديد المفهوم بحسب الاصطلاح دون اللغة ، اذ بحسبها كل لفظ

تعلق النهي بها مع صحة مؤثراتها ، كالنهي عن التصرف في الثمن أو المثمن وصرفهما في الحوائج، ضرورة أن لازم صحة المعاملة جواز تصرف المتعاملين في العوضين ، فلا تجتمع حرمة التصرف فيهما مع الصحة .

وبالجملة: ففساد المعاملة المستفاد من النهي يكون بأحد وجهين: أحدهما: أن يكون النهي ارشاداً الى المانعية ، والآخر أن يكون النهي مولوياً تحريمياً متعلقاً بالاثار المقصودة من المعاملة ، كجواز التصرف في العوضين في العقود المعاوضية، وجواز الوطي في النكاح، ضرورة أن المقصود الاصلي منها هي تلك الاثار لا الاسباب كالايجاب والقبول، ولا المسببات وهي التي توجد بها في عالم الاعتبار من الملكية والزوجية ونحوهما ، ضرورة أن الاسباب آلات محضة لايجاد مسبباتها التي هي أمور اعتبارية كالملكية والزوجية، وهذه الامور الاعتبارية انما تقصد لاثارها من جواز التصرف في العوضين في المعاملات، والاستمتاع في النكاح ، اذ مجرد الملكية والزوجية بدون تلك الاثار مما لا يغني من جوع ولا يقصده العقلاء . فالمقصود بالاصالة هي الاثار الشرعية المترتبة على تلك

حكم انشائي أو اخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد مــن

منطوق ، لان اللفظ بمعنى الملفوظ ـ اي المنطوق ـ، وكل ما يفهم من اللفظ مفهوم .

وكيف كان ، فما أفاده المصنف « قده » في تحديد المفهوم اصطلاحاً هو: أنه عبارة عن كل حكم انشائي كما في الجمل الانشائية ، كحرمة الاكرام المستفادة من قوله : « ان جاءك زيد فأكرمه » بناء على ثبوت المفهوم للجملة الشرطية . أو كل حكم اخباري ، كما في الجمل الخبرية كالاخبار عن فعله باعطاء دينار مثلا المستفاد من قوله: « ان جئتني فأنا أعطيك ديناراً » حيث ان الاعطاء فعله الذي يخبر عنه على تقدير عدم المجيىء بالكلام المزبور .

ثم انــه يعتبر أن يكون ذلك الحكم الانشائي أو الاخباري مما تستلزمــه خصوصية المعنى المنطوقي بحيث لو لم تكن تلك الخصوصية لم يدل المنطوق على ذلك الحكم الانشائي أو الاخباري المسمى بالمفهوم ، فلابد أن تكون تلك الخصوصية المعتبرة في المنطوق مدلولاً عليها باللفظ حتى يخرج المفهوم عن المداليل الالتزامية ، كوجوب المقدمة وحرمة الضد ، فان اللفظ لا يدل فيهما الا على ذي الخصوصية وهو وجوب ذي المقدمة، ووجوب الضد الآخر، ونفس الخصوصية تستفاد من الخارج ، لا من اللفظ .

المسببات الاعتبارية ، فتحريم تلك الاثار كاشف قطعي عن عدم صحة المعاملة.

وأما التحريم المتعلق بنفس المعاملة ، لا الاثار المقصودة منها ، فلا يدل على الفساد، بخلاف النهي التحريمي المتعلق بالعبادة، فانه كما عرفت يدل على فسادها .

اللفظ بتلك[١] الخصوصية ولو بقرينة[٢] الحكمة، وكان[٣] يلزمه لذلك وافقه[٤] في الايجاب والسلب أو خالفه، فمفهوم «ان جاءك زيد فأكرمه»

---

١) متعلق بقوله : « اريد » والمراد باللفظ هو المنطوق، « وخصوصية » فاعل « تستتبعه » ومعنى تستتبعه: تجعله تابعاً لها، يعني: تستتبع الحكم الانشائي أو الاخباري خصوصية المعنى المنطوقي الذي أريد من اللفظ بسبب تلك الخصوصية، فيدل هذا الكلام على اعتبار كون الخصوصية مرادة من المنطوق، ومدلولا عليها باللفظ .

٢) متعلق بقوله: « اريد » يعني : ولو كان الدال على تلك الخصوصية قرينة الحكمة لا الوضع .

٣) معطوف على «تستتبعه» يعني: وكان ذلك الحكم الانشائي أو الاخباري من لوازم ذلك المعنى المنطوقي لاجل تلك الخصوصية. فالاولى تبديل «لذلك» بـ « لاجلها » أو « لها » .

٤) يعني : وافق المفهوم ذلك المعنى المنطوقي في الايجاب والسلب ، أو خالفه . وهذا اشارة الى انقسام المفهوم الى الموافق والمخالف ، والمراد بالاول ما يوافق المنطوق في الايجاب والسلب ، ويسمى بالمفهوم الموافق ، ولحن الخطاب ، وفحوى الخطاب كحرمة الضرب والشتم المستفادة من حرمة التأفيف .

والمراد بالثاني ما يخالف المنطوق في الايجاب والسلب ، كحرمة اكرام زيد المستفادة من قوله « ان جاءك زيد فأكرمه »، ويسمى هذا بالمفهوم المخالف ودليل الخطاب .

مثلا-لو قيل به[١]-قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها[٢] لازمة[٣] للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، ويكون[٤] لها خصوصية(*) بتلك[٥] الخصوصية كانت مستلزمة لها[٦]،

---

١) اي : بمفهوم الشرط .

٢) اذ مفهوم قوله: «ان جاءك زيد فأكرمه» هو: «ان لم يجئك زيد فلا تكرمه» ومن المعلوم أن هذه قضية سالبة شرطاً وجزاء .

٣) صفة لقوله : « قضية » يعني : أن القضية الشرطية السالبة المفهومية لازمة للقضية الشرطية الموجبة المنطوقية، وهي قوله: « ان جاءك زيد فأكرمه».

٤) معطوف على « تكون » يعني : ويكون للقضية الشرطية المنطوقية خصوصية كانت القضية بسبب تلك الخصوصية مستلزمة للقضية الشرطية المفهومية.

٥) الباء للسببية كما عرفت ، و« خصوصية » اسم « يكون » .

٦) اي : للقضية الشرطية المفهومية السالبة شرطاً وجزاء ، وضمير « لها » في قوله : «ويكون لها» راجع الى «القضية» التي أريد بها الشرطية المنطوقية. والمراد بالخصوصية هو : ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة

(*) هذه الخصوصية ليست من مداليل مواد القضية موضوعها أو محمولها، لعدم دلالة « جاءك وأكرمه » في قولنا : « ان جاءك زيد فأكرمه » على تلك الخصوصية كما هو واضح جداً ، بل الدال على تلك الخصوصية هي الهيئة الشرطية. وكذا في المفهوم الموافق، فان الخصوصية المستتبعة للمفهوم الموافق ليست في مدلول « لا تقل » . ولا في مدلول « أُف » بل في مدلول المركب بما هو مركب .

فصح[1] أن يقال: ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور، لا أنه[2] حكم لغير مذكور، كما فسر به[3]،

المنحصرة، كما في دليل الخطاب، أو كون الحكم لثبوته للموضوع الاخف مستلزماً لثبوته للاشد، كما في لحن الخطاب.

١) متفرع على ماأفاده من كون المفهوم عبارة عن حكم انشائي أواخباري غير مذكور في القضية تقتضيه خصوصية المعنى المنطوقي، اذ يصح حينئذ أن يقال: ان المفهوم حكم غير مذكور في القضية اللفظية، ضرورة أن حرمة اكرام زيد غير مذكورة في قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه»، وكذا حرمة الضرب والشتم، فانها غيرمذكورة في قوله تبارك وتعالى: «ولا تقل لهما أف».

وبالجملة: فنفس المفهوم وهو الحكم الانشائي أو الاخباري غيرمذكور في المنطوق بلا واسطة وان كان مدلولا عليه بذكر الخصوصية المستتبعة له في المنطوق.

٢) اي: لا أن المفهوم حكم لموضوع غير مذكور في المنطوق. فالفرق بين المنطوق والمفهوم على هذا التعريف: أن الموضوع في المنطوق مذكور، وفي المفهوم غيرمذكور، كالضرب والشتم الموضوعين للحرمة، فانهما لم يذكرا في المنطوق، وهو قوله تعالى: «ولا تقل لهما اف».

٣) يعني: كما فسر المفهوم بـ: «أنه حكم لغير مذكور» فان الحاجبي عرف المنطوق بـ «ما دل عليه اللفظ في محل النطق» والمفهوم بـ «ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق» وفسره العضدي بقوله: «اي يكون حكماً لمذكور وحالا من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أم لا، والمفهوم بخلافه وهو ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق بأن يكون حكماً لغير المذكور وحالا من أحواله».

وقد وقع فيه النقض والابرام بين الاعلام(١)(*)

---

١) قال في التقريرات: « وأورد عليه أولا بخروج المفاهيم كمفهوم الشرط مثل قولك: ان جاء زيد فأكرمه، فان الموضوع في المفهوم هوزيد المذكور في المنطوق، ومفهوم الغاية كقولك: صم الى الليل، فانه لايجب فيه الصيام وهو مذكور، و مفهوم الحصر كقولك: انما زيد قائم، وبمفهوم اللقب نحو قولك: يجب اكرام غير زيد، و بنحو فاسأل القرية، فيختل التعريفان طرداً وعكساً. وثانياً: أنهم ذكروا أن الايماء والاشارة من المنطوق، ومثلوا لهما بالآيتين، فان دلالتهما على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر انما هي بالمنطوق مع أن أقل مدة الحمل الذي هو الموضوع غير مذكور. وثالثاً: أن المداليل الالتزامية التى لاتعد عندهم من المفهوم فى الاغلب لايكون الموضوع فيها مذكوراً » الى آخر ما ذكر في التقريرات.

وحاصله: أنه ـ بناء على تعريف المفهوم بكونه حكماً لغير مذكور ـ يلزم أن لا يكون التعريف جامعاً لافراده، لخروج مفهوم الشرط عنه، ضرورة أن موضوعه مذكور، حيث انه نفس موضوع المنطوق. وخروج مفهوم الغاية عنه، لان الليل الذي هو الموضوع مذكور في كل من المنطوق والمفهوم. وخروج مفهوم اللقب عنه، لان مفهوم «زيد يجب اكرامه» لا يجب اكرام غير زيد. ولا مانعاً لغير افراده، لدخول نحو « فأسال القرية » فيه، لان « اسأل » حكم لغير مذكور وهو « الاهل » مع أنه ليس من باب المفهوم، وانما هو من باب المجاز في الحذف، فهو من باب المنطوق. ودخول دلالة الآيتين على أقل الحمل فيه أيضاً، لعدم ذكر الموضوع ـ وهو أقل الحمل ـ فيهما، مع أنها من

(*) لا يخفى أنهم وان أطالوا الكلام في تحديد المفهوم، لكنهم لم يأتوا

. . . .

باب المنطوق أيضاً. ودخول المداليل الالتزامية فيه أيضاً، لعدم ذكر الموضوع فيها غالباً ، مع أنها من باب المنطوق .

وبالجملة: لازم ماذكروه في تعريفي المنطوق والمفهوم خروج بعض أفراد المنطوق ، ودخوله في تعريف المفهوم ، وبالعكس . راجع التقريرات .

بما يميزه عن المنطوق ، كما هو غير خفي على من لاحظ تعريفاتهم للمنطوق والمفهوم حتى ما أفاده بعض الاعاظم قدس الله تعالى نفسه الزكية على ما في تقرير بحثه الشريف من « أن ما يفهم من كلام المتكلم قد يكون بحيث يمكن أن يقال : انه تنطق به بنحو لو قيل للمتكلم : أنت قلت هذا لم يكن له انكاره، وقد يكون بحيث لا يمكن ذلك ، بل يكون للمتكلم مفرّ منه وان أنكر قوله اياه لم يمكن الزامه، مثلا اذا قال المتكلم: ان جاءك زيد فأكرمه، فمداليله المطابقية والتضمنية والالتزامية كلها مما لا يمكن للمتكلم أن ينكر تنطقه بها . وأما عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيىء ، فيفهم من اللفظ ، ولكن لو قيل للمتكلم أنت قلت هذا أمكنه انكار ذلك ، بأن يقول : ما قلت ذلك ، وانما الذي قلته وتنطقت به هو وجوب الاكرام عند المجيىء ، وليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يقال : ان دلالة اللفظ عليه بالالتزام ، لوضوح أن وجوب الاكرام عند المجيىء لا يستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه، ومع ذلك نرى بالوجدان أنه يفهم من الكلام ، ولكنه ليس بحيث يمكن أن ينسب الى المتكلم أنه تنطق به » انتهى موضع الحاجة من عبارة التقرير .

أقول : ان أريد من التنطق تنطق المتكلم بلا واسطة خرجت الدلالات الالتزامية عن المنطوق، لان الدلالة على اللازم انما تكون بتوسط دلالة الملزوم عليه ، لا لاجل تنطق المتكلم به، فاذا قال : «طلعت الشمس» لايكون ماتنطق به

مع[١] أنه لا موقع له[٢] كما أشرنا اليه[٣]

---

١) هذا جواب عن الاشكالات التي أوردوها على تعريفي المنطوق والمفهوم طرداً وعكساً .

وحاصل الجواب : أن تلك الاشكالات لا موقع لها، لعدم كون هذه التعريفات حدوداً حقيقية ، بل من قبيل شرح الاسم ، فلا يراعى فيها ما تجب مراعاته في التعاريف الحقيقية من الطرد والعكس .

٢) اي : لما ذكر من النقض والابرام .

٣) اي : عدم موقع للنقض والابرام في غير مورد من الموارد .

بلا واسطة الا الاخبار بطلوع الشمس ، وليس الاخبار بضوئها مما تكلم به المتكلم ، فدلالة الشمس على الضوء بناء على ماأفاده « قده » لابد من أن تندرج في المفهوم، مع تسالمهم على كون المداليل الالتزامية من المنطوق لا المفهوم.

وان أريد من التنطق تنطقه ولو مع الواسطة دخلت المداليل الالتزامية والمفاهيم طراً في المنطوق، لان جميعها مما يدل عليه اللفظ مع الواسطة .

وأما قوله : « وليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت » فلا يخلو أيضاً من الغموض، لان الانتفاء عند الانتفاء وان لم يكن من لوازم مجرد الثبوت عند الثبوت ، لكنه من لوازم الثبوت المعلق على شرط أو وصف أو غيرهما، فان الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت المعلق، كما هو المفروض في المفهوم ، حيث انه من لوازم خصوصية المنطوق . فالمفهوم مما يدل عليه المنطوق المتخصص بتلك الخصوصية .

فلعل الاولى في تعريفه أن يقال: « المفهوم قضية تدل عليها خصوصية القضية المنطوقية » وان نوقش أيضاً في ذلك ، فالاحالة الى العرف أولى .

في غير مقام، لانه[1] من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي[2].

ومنه[3] قد انقدح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهمنا التصدي لذلك[4]، كما لا يهمنا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة وان كان بصفات المدلول أشبه[5] (*)، وتوصيف الدلالة

---

١) تعليل لقوله: «لا موقع له» وضمير «لانه» راجع الى التعريف المزبور وهو قوله: «حكم لغير مذكور».

٢) الذي يكون الغرض منه المعرفة في الجملة، ولذا قد يقع التعريف منهم بالاعم، كقول اللغوي: «سعدانة نبت» وقد يقع بالاخص كقول النحوي: «الفاعل ما صدر عنه الفعل».

قال في التقريرات: «والاولى أن الحدود المذكورة انما هي حدود لفظية لا عبرة بها بعد تميز المعنى المقصود عن غيره».

٣) يعني: و من كون التفسير المزبور من قبيل شرح الاسم ظهر حال سائر تفاسير المفهوم.

٤) اي: لغير هذا التفسير الذي هو كون المفهوم عبارة عن الحكم لغير المذكور، اذ لا يهمنا التصدي له بعد وضوح عدم كون تعريفات المفهوم حدوداً حقيقية، بل من قبيل شرح الاسم، كما لا يهمنا بيان أن المفهوم من صفات المدلول، فمعنى قولهم: «مفهوم الشرط حجة» أن المدلول المفهوم من قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه» وهو: «ان لم يجئك فلا تكرمه» حجة، أو أنه من صفات الدلالة، فمعنى قولهم: «مفهوم الشرط حجة» أن الدلالة على أنه «ان لم يجئك زيد فلا تكرمه» المفهومة من قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه» حجة.

٥) لما عرفت من أن المفهوم من لوازم خصوصية المعنى المنطوقي،

(*) لا يخفى أن الدلالة والكشف والحكاية قائمة بالدال وهو هنا اللفظ،

أحياناً[١] كان من باب التوصيف بحال المتعلق[٢]

وقد انقدح من ذلك[٣]: أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في

فالمدلول اما منطوق واما مفهوم ، ويشهد لـه بعض التفاسير كقولهم : « ان المفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق » والمراد بالموصول هو المدلول، فالمتصف بالمفهوم هو المدلول .

١) كما يقال : الدلالة المفهومية والمنطوقية .

٢) وهو المدلول. غرضه: أنتوصيف الدلالة بالمفهوم انما يكون بلحاظ متعلق الدلالة ـ وهو المدلول ـ لا باعتبار نفسها ، فتوصيف الدلالة بالمفهومية يكون بالعناية والمجاز ، فالوصف حينئذ بحال المتعلق لا الموصوف .

٣) اي : من كون المفهوم ناشئاً عن خصوصية المعنى المنطوقي ولازماً لها يظهر : أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمـه يرجع الى أن تلك الخصوصية المستتبعة للمفهوم ثابتة بالوضع ، أو بالقرينة العامة أولا، فان دل المنطوق على تلك الخصوصية لزمه المفهوم، والا فلا، وبعد ثبوت دلالة المنطوق على تلك الخصوصية لا اشكال في دلالته على المفهوم الذي هو لازمه، فالنزاع في حجية المفهوم يرجع حقيقة الى النزاع في ثبوته ، لا الى حجيته، فقولهم : « مفهوم الشرط مثلا حجة » مبني على المسامحة .

فان كان المحكي به نفس معناه اتصف المحكي بالمنطوقية ، وان كان لازم معناه اتصف ذلك اللازم بالمفهومية . وعلى هذا ، فالمنطوقية والمفهومية من صفات المدلول ، والدلالة من صفات اللفظ الدال ، فهي تتصف بالصراحة والظهور، ولكن لا تتصف بالمنطوقية والمفهومية. نعم تتصف الدلالة بهما بناء على كونها بمعناها المفعولي، لانها حينئذ عبارة عن المدلول المتصف بهما، كما هو ظاهر.

الحقيقة انما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة[١] على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الاخرى[٢] أم لا ؟

فصل

الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند

---

١) قدحكي ذهاب أكثر المحققين ـ على ما في التقريرات ـ الى أنه بالوضع لا بالقرينة العامة .

٢) وهي القضية المفهومية ، ومعادل القرينة العامة والوضع هو القرينة الخاصة الدالة على المفهوم ، فان كان الدال على تلك الخصوصية هو الوضع أو القرينة العامة، فلا اشكال في ثبوت المفهوم، لدلالة تلك الخصوصية المدلول عليها بالوضع أو القرينة على الثبوت عند الثبوت ، والانتفاء عند الانتفاء ، ولا نعني بالمفهوم الاّ هذا .

وان كان الدال على تلك الخصوصية قرينة خاصة، فلا يترتب عليه المفهوم في جميع الموارد ، لاختصاص تلك القرينة بموردها . نظير قرينة تدل على ارادة الوجوب من الامر الواقع عقيب الحظر في بعض الموارد، بعد كون وقوعه عقيب الحظر قرينة عامة على ارادة رفع المنع من الامر ،فان تلك القرينة الخاصة تختص بموردها ، ولا تكون قرينة على ارادة الوجوب منه في كل مورد يقع بعد الحظر .

الثبوت بلا كلام[١] أم لا؟ فيه خلاف بين الاعلام، لاشبهة في استعمالها[٢] وارادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، انما الاشكال والخلاف في أنه[٣] بالوضع أو بقرينة عامة بحيث لابد من الحمل [الجري] عليه[٤] لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال، فلابد للقائل بالدلالة[٥] من اقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين[٦] على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول

مفهوم الشرط

١) قيد للدلالة على الثبوت عند الثبوت .

٢) أي: الجملة الشرطية، كما لا شبهة في استعمالها في مجرد الثبوت عند الثبوت اي بلا ارادة الانتفاء عند الانتفاء منها، فان المحكي عن الفوائد الطوسية أن في القرآن الكريم مأة مورد أو أكثر لاتدل الجملة الشرطية فيها على المفهوم.

٣) اي : الاستعمال في الانتفاء عند الانتفاء .

٤) اي : على الانتفاء عند الانتفاء ، وهذه اللا بدية شأن الوضع كصيغة الامر الموضوعة للوجوب ، فانه مع التجرد عن القرينة على خلافه لابد من حملها على الوجوب، وشأن القرينة العامة كوقوع الامر عقيب الحظر الذي هو قرينة عامة على عدم ارادة الوجوب منه، فانه يحمل الامر على ذلك الا اذا قامت قرينة خاصة على ارادة الوجوب منه في مورد ما .

٥) اي : الدلالة على المفهوم .

٦) اي : الوضع والقرينة العامة .

على علته المنحصرة[١]. وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة[٢]. فان[٣] له منع دلالتها على اللزوم ، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت

---

١) لان مدار المفهوم دلالة الخصوصية المنطوقية على الانتفاء عند الانتفاء المنوط بكون الخصوصية علة منحصرة، اذ بدون الانحصار لادلالة على الانتفاء عند الانتفاء ، لامكان قيام علة مبقية للجزاء عند انتفاء العلة الاولى ، مثلا اذا لم يكن مجيء زيد علة منحصرة لاكرامه أمكن أن يكون مجيء ابنه أو ارسال كتابه أوابلاغ سلامه علة أيضاً لوجوب اكرامه، ومن المعلوم عدم انتفاء الجزاء بانتفاء علته حينئذ .

٢) لان المفهوم مترتب على تحقق الجهات الاربع الآتية ، فانكار احداها ينفي المفهوم .

٣) هذا بيان لكون القائل بعدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم في فسحة توضيحه : أن له المنع عن احدى الجهات المقومة للمفهوم ، وهي أربعة :

احداها: أن تكون القضية الشرطية لزومية، بأن يكون بين الشرط والجزاء علاقة ،كأن يكون المقدم علة للتالي ، مثل « ان كان هذا متعفن الاخلاط فهو محموم » أو العكس مثل «ان كان هذا محموماً فهو متعفن الاخلاط»، أويكون كلاهما معاً معلولين لعلة ثالثة ، مثل « ان كان الخمر حراماً كان بيعه باطلا » فان الحرمة والبيع معلولان للاسكار. أويكون بينهما نسبة التضايف تحققاً وتعقلا، مثل « ان كان زيد ابن عمرو ، فعمرو أب له » ، فلو كانت القضية الشرطية اتفاقية مثل « ان كان الانسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً » فلا مفهوم لها ، اذ لاتدل حينئذ الا على مجرد الثبوت عند الثبوت ، والمفروض توقف المفهوم على دلالة القضية المنطوقية على الانتفاء عند الانتفاء .

ولو من باب الاتفاق[١]، أو منع[٢] دلالتها على الترتب، أو على[٣] نحو الترتب (*) على العلة، أو العلة[٤] المنحصرة بعد تسليم اللزوم والعلية.

---

١) فتكون القضية الشرطية حينئذ كالقضية الحملية في الدلالة على الثبوت عند الثبوت مثل «زيد قائم» وعدم الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء.

٢) معطوف على «منع» وهذا اشارة الى الجهة الثانية من الجهات المقومة للمفهوم وحاصلها: أن دلالة الجملة الشرطية على ترتب الجزاء على الشرط وتأخره عنه من مقومات المفهوم، اذ لو كانا في رتبة واحدة، كما اذا كانا معلولين لعلة ثالثة كالمثال المتقدم وهو «ان كان الخمر حراماً كان بيعه باطلا» لايلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الاخر، فان العلقة بين الحرمة والبيع - وهي كونهما معلولي علة ثالثة أعني بها الاسكار - وان كانت ثابتة، الا أنه لما لم يكن بطلان البيع معلولا للحرمة، فانتفاء الحرمة-لضرورة ونحوها- لايوجب انتفاء بطلان البيع، فلا تدل الجملة الشرطية حينئذ على المفهوم، فتنتفي الحرمة دون بطلان البيع.

فاتضح: أن انكار دلالة القضية الشرطية على الترتب المزبور كافٍ في نفي المفهوم.

٣) معطوف على قوله: «على الترتب»، وهذا اشارة الى الجهة الثالثة الدخيلة في ثبوت المفهوم، توضيحها: أن المفهوم متوقف على دلالة القضية على كون ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة، فانكار الترتب على نحو العلية يهدم اساس المفهوم ولو مع الاعتراف بأصل التركيب، كما لايخفى.

٤) يعني: أو منع دلالة القضية على كون الترتب بنحو العلة المنحصرة،

(*) لا يخفى أن الترتب على أنحاء:

لكن منع دلالتها على اللزوم ودعوى كونها[1] اتفاقية في غاية

وهذا اشارة الى الجهة الرابعة من الجهات الدخيلة في ثبوت المفهوم .

وتوضيحه: أن ثبوت المفهوم منوط بما ذكر من الجهات الثلاث، وبدلالة القضية الشرطية على كون ترتب الجزاء على الشرط بنحو الترتب على العلة المنحصرة ، لامطلق العلة ولو لم تكن منحصرة ، فانكار دلالة القضية الشرطية على كون الترتب بهذا النحو كاف في عدم ثبوت المفهوم .

١) اي: كون الجملة الشرطية اتفاقية لالزومية في غاية السقوط، وهذا اشارة الى دفع المنع الاول المذكور بقوله : « فان له منع دلالتها على اللزوم » .

منها : الترتب بالعلية ، وهو :كون المتقدم فاعلا مستقلا بالتأثير .

ومنها : الترتب بالطبع ، وهو :كون المتقدم من العلل الناقصة للمتأخر بحيث يجوز وجود المتقدم مع عدم وجود المتأخر، ويمتنع العكس بأن يوجد المتأخر دون المتقدم .

فالفرق بينه وبين سابقه: أن المتقدم في الترتب بالعلية كاف في وجود المتأخر، بخلاف المتقدم في الترتب الطبعي ، فان له حظاً في وجود المتأخر ، كالواحد فان له حظّاً في وجود الاثنين ، وليس مؤثراً تاماً في وجوده .

ومنها : الترتب بالزمان ، بأن يكون المتقدم موجوداً في زمان قبل زمان المتأخر ،كوجود موسى قبل عيسى عليهما السلام .

ومنها : الترتب الرتبي ، وهو : اما حسي كتقدم الامام على المأموم، واما عقلي ،كتقدم الجنس على النوع .

ومنها : الترتب الشرفي، كتقدم العالم على المتعلم، فان التقدم فيه انما هو بالشرف .

السقوط، لانسباق[1] اللزوم منها قطعاً، وأما المنع عن[من] أنه[2] بنحو الترتب على العلة - فضلا عن كونها منحصرة - فله مجال واسع.

ودعوى: تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها[3] في الترتب على نحو الترتب على غير المنحصرة

---

١) تعليل لكـون القضية الشرطية لزومية لا اتفاقية، كما هو مقتضى انكار المفهوم، نظراً الى منع دلالة الجملة الشرطية على اللزوم.

وحاصل التعليل: تبادر اللزوم من الجملة الشرطية قطعاً، والتبادر علامة الوضع، فلا وجه لمنع دلالتها على اللزوم. وضمير «منها» راجع الى الجملة الشرطية.

٢) اي: اللزوم، وغرضه: أن انكار المفهوم لأجل المنع عن كون اللزوم بنحو الترتب على العلة - فضلا عن كون الشرط علة منحصرة للجزاء - في محله، وله مجال واسع، اذ لم تثبت دلالة الجملة الشرطية على كون الشرط علة للجزاء - فضلا عن دلالتها على الانحصار - بعد وضوح غلبة كون الشرط والجزاء متلازمين في الوجود، مثل «المسافر اذا قصر الصلوة أفطر» فان تقصير الصلوة ليس علة للافطار، بل هما حكمان متلازمان ثابتان للمسافر غير الناوي لاقامة عشرة أيام. وعليه، فليس للقائل بالمفهوم دعوى تبادر اللزوم، وترتب الجزاء على الشرط بنحو الترتب على العلة المنحصـرة، اذ استعمال الجملة الشرطية في الترتب على العلـة غير المنحصرة يكـون كاستعمالها في العلة المنحصرة بلا عنايـة، ومعه كيف تصح دعوى التبادر المزبور؟

٣) اي: استعمال الجملة الشرطية، وضمير «كونها» راجع الى العلة، وضمير «فله» راجع الى المنع، وقوله: «مع كثرة استعمالها» في الحقيقة تعليل لبعد هذه الدعوى، كما سيتضح بُعيد هذا.

منها بل في مطلق اللزوم[١] - بعيدة[٢] (*) عهدتها على مدعيها[٣]، كيف[٤]

١) يعني : بل كثرة استعمال الجملة الشرطية في مطلق اللزوم دون اللزوم الخاص - وهو الترتب بنحو العلية - ثابتة ، ومع هذه الكثرة لا تصح دعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو العلة المنحصرة الذي هو أساس المفهوم ، لدلالته حينئذ على الانتفاء عند الانتفاء . وضمير « منها » راجع الى العلة .

٢) خبر قوله : «ودعوى» ودفع لها ، وقد عرفت وجه بعدها بقوله: « مع كثرة استعمالها » .

٣) خبر قوله : « عهدتها » ، وضميرا « عهدتها ومدعيها » راجعان الى الدعوى .

٤) هذا أيضاً في مقام تضعيف الدعوى المزبورة، توضيحه : أنه كيف تصح دعوى تبادر العلة المنحصرة مع كون الاستعمال في مطلق اللزوم وخصوص العلة المنحصرة بوزان واحد، حيث ان تبادر العلة المنحصرة لو ثبت لاقتضى أن يكون الاستعمال في مطلق اللزوم استعمالا في غير الموضوع له بالعناية والمجاز ، لان التبادر علامة الوضع ، مع أنه ليس كذلك ، لان الاستعمال في مطلق اللزوم كالاستعمال في خصوص العلة المنحصرة يكون بلا عناية .

(*) بل قريبة ، اذ لا منافاة بين التبادر المزبور وبين كثرة الاستعمال في غير الترتب على نحو الترتب على العلة المنحصرة ، نظير كثرة استعمال صيغة الامر في الندب مع كونها حقيقة في الوجوب ، فان كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا توجب رفع اليد عن المعنى الحقيقي ، وعن حمل اللفظ عليه مع التجرد عن القرينة .

ولا يرى في استعمالها فيهما[1] عناية ورعاية علاقة، بل انما تكـون ارادته[2] كارادة الترتب على العلة المنحصرة بلاعناية، كما يظهر[3] على من أمعن النظر وأجال البصيرة [البصر] في موارد الاستعمالات، وفي[4] عدم الالزام والاخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات وصحة[5] الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم[6] صحته لو كان

وبالجملة : فاستعمال الجملة الشرطية في مطلق اللزوم، وخصوص الترتب بنحو العلة المنحصرة على نهج واحد كاشف عن عدم صحة دعوى التبادر .

١) اي: في مطلق اللزوم، والترتب بنحو المنحصرة. وضمير «استعمالها» راجع الى الجملة الشرطية .

٢) اي : ارادة مطلق اللزوم.

٣) غرضه : الاستشهاد على استعمال الجملة الشرطية في الجامع بين العلة المنحصرة ومطلق اللزوم ، وكون الاستعمال في كل منهما بلا عناية بوجهين: أحدهما موارد الاستعمالات ، والآخر عدم الالزام بمفهوم الجملة الشرطية في مقام المخاصمات ، ولو كان لها مفهوم لم يكن لعدم الالزام المزبور وجه ، لان المفهوم كالمنطوق حجة ، فانكار المفهوم مخالف للحجة ، فلا يقبل .

٤) معطوف على « في موارد » .

٥) معطوف على « عدم الالزام » يعني: وفي صحة الجواب ب : أنه لم يكن لكلامه مفهوم .

٦) مبتدء خبره قوله : « معلوم » وغرضه : أنـه لو كان لكلامه ظهور في المفهوم لم يصح الجواب بنفي المفهوم عنه قطعاً، والمفروض صحته، فصحته تدل على عدم ظهور الكلام في المفهوم عند أبناء المحاورة .

له ظهور فيه[١] معلوم .

وأما[٢] دعوى الدلالة بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية الى ما هو أكمل أفرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها ففاسدة[٣] جداً ، لعدم كون الاكملية موجبة للانصراف الى الاكمل ، لاسيما[٤]

---

١) اي : في المفهوم، والضمير في « له » راجع الى الكلام، والضمير في « صحته » راجع الى الجواب .

٢) غرضه : اثبات المفهوم للجملة الشرطية بوجه آخر ، وهو الانصراف.

توضيحه: أن اطلاق العلاقة اللزومية التي تدل عليها القضية الشرطية بالوضع منصرف الى أكمل أفرادها، وهو اللزوم المتحقق بين العلة المنحصرة ومعلولها فالاكملية توجب انصراف اللزوم الذي له أفراد الى خصوص اللزوم الحاصل بين العلة المنحصرة ومعلولها، ومن المعلوم أن العلة المنحصرة تستتبع الانتفاء عند الانتفاء الذي يتقوم به المفهوم .

٣) لوجوه :

الاول : أن الموجب للانصراف المقيد للاطلاق هو أُنس اللفظ بالمعنى الناشيء عن كثرة الاستعمال، دون الاكملية، فانها لاتوجب الانصراف المعتدبه. وقوله : « لعدم كون الاكملية . . . الخ » اشارة الى هذا الوجه .

٤) هذا ثاني الوجوه ، وحاصله: أن الانصراف المزبور ـ بعد تسليم كون الاكملية موجبة له ـ ممنوع في المقام ، اذ لابد من كون المنصرف اليه الفرد الغالب من حيث الاستعمال ، وهو مفقود في محل الكلام : اذ ليس الاستعمال في الفرد الاكمل أغلب استعمالا من غيره ، وهو العلة غير المنحصرة .

مع كثرة الاستعمال في غيره(١) كما لا يكاد يخفى، هذا.

مضافاً الى منع كون اللزوم بينهما(٢) أكمل مما اذا لم تكن العلة

فلو سلمنا أصل الانصراف الى الاكمل، لكنه غير الانصراف المقيد للاطلاق، لكونه منوطاً بكثرة الاستعمال المفقودة في المقام ظاهراً.

١) اي : غير الاكمل من سائر أفراد اللزوم، لكثرته فيه.

٢) اي : بين العلة المنحصرة ومعلولها. وهذا ثالث الوجوه، وحاصله : منع أكملية اللزوم الثابت بين العلة المنحصرة ومعلولها من اللزوم الثابت بين العلة غير المنحصرة ومعلولها.

توضيحه: أن العلة المنحصرة عبارة عن السبب المجامع مع الشرط وعدم المانع مع عدم سبب آخر، ومن المقرر في محله : تفاوت دخل أجزاء العلة في ترتب المعلول عليها، ففي السبب خصوصية تقتضي وجود المعلول، وليست هذه الخصوصية في غير السبب، والشرط وعدم المانع دخيلان في تأثير السبب، والاّ فوجود المعلول يستند اليه لا الى سائر أجزاء العلة ؛ وتلك الخصوصية مقدمة لسببية السبب سواء وجد معه سائر أجزاء العلة أم لا، وسواء كان هناك سبب آخر أم لا. فليس انحصار العلة من الذاتيات المنوّعة للسبب، ولا من الصفات اللازمة له كالضحك للانسان، بل ينتزع الانحصار وعدمه من وجود سبب آخر وعدمه، فليس الانحصار موجباً لاكملية الخصوصية التي يتقوم بها السبب ويستند المسبب اليها، بل ان تحققت في السبب أثّر السبب أثره في وجود المعلول سواء أكان منحصراً أم لا، وان لم تتحقق فيه فلا يؤثر في وجوده أصلا، بل الانحصار أجنبي عن سببية السبب.

ثم ان الاولى تقديم هذا الوجه على الوجه الاول بأن يقال : « أما أولا فلا أكملية، وأما ثانياً فبعد تسليمها لا توجب الانصراف ».

بمنحصرة، فان الانحصار لايوجب[١] أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لابد منه في تأثير العلة في معلولها آكد وأقوى.

ان قلت: نعم[٢]، ولكنه[٣] قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة، كما أن قضية اطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسي.

---

١) لما عرفت من أن الانحصار ينتزع عن عدم سبب آخر، لاعن نفس الخصوصية المقومة للسبب حتى يكون اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها أكمل من العلة غير المنحصرة.

٢) يعني: ماذكرت من «أن الجملة الشرطية لا تدل بالوضع على انحصار العلة في الشرط» صحيح، لكن مقتضى مقدمات الحكمة هو الانحصار.

٣) اي: لكن انحصار العلة في الشرط، وغرض هذا القائل اثبات المفهوم بقرينة عامة أخرى ـ وهي التمسك بمقدمات الحكمة ـ بتقريب: أنه لو كان للشرط المذكور في القضية كقوله: «ان جاءك زيد فأكرمه» عِدل لكان على المتكلم بيانه بأن يقول: «ان جاءك زيد أو أرسل كتاباً فأكرمه»، فعدم بيان العِدل ـ مع كونه في مقام البيان ـ يقتضي كون الشرط علة منحصرة. فإطلاق التعليق بمقتضى مقدمات الحكمة يستلزم كون الشرط علة منحصرة، فيستفاد المفهوم حينئذ من الاطلاق، كما يستفاد من اطلاق صيغة الامر الوجوب النفسي، لان الوجوب الغيري يحتاج الى مؤونة زائدة ثبوتاً واثباتاً، اذ كون الوجوب للغير قيد زائد يحتاج الى اللحاظ والبيان الزائدين على لحاظ أصل الوجوب وبيانه.

والحاصل: أن مقدمات الحكمة تقتضي انحصار العلة الذي يترتب عليه المفهوم.

قلت : أولا : هذا[١] فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف (*) كما هاهنا[٢] ، والا[٣] لما كان معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل[٤] .

---

١) اي : انحصار العلة . ومحصل ما يستفاد من كلامه « قده » جوابان :

أحدهما: أنه لامورد لمقدمات الحكمة في المقام، لان الدال على الخصوصية المستتبعة للمفهوم هو « ان » الشرطية مثلا التي هي من الحروف ، وقد ثبت في محله : أن المعنى الحرفي جزئي غير قابل للتقييد ، وحيث ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ـ على ما سيأتي انشاء الله تعالى ـ هو تقابل العدم والملكة، فالاطلاق دائماً يمتنع بعين امتناع التقييد. ومن المعلوم أن مورد مقدمات الحكمة هو المعنى القابل للاطلاق والتقييد، فينحصر موردها في المعاني الاسمية الملحوظة استقلالاً لا آلياً .

٢) لما عرفت من أن الخصوصية المستتبعة للمفهوم معنى « ان » وهو من الحروف .

٣) اي: وان تمت مقدمات الحكمة وجرت في المعنى الحرفي لما كان معنى حرفياً ، وانقلب الى المعنى الاسمي .

٤) وجهه ماعرفت من: أن مورد مقدمات الحكمة هو المعنى الملحوظ استقلالا ضرورة أن جريانها يستدعي لحاظ المعنى الذي تجري فيها مستقلا حتى يحكم عليه بالاطلاق، ولحاظ الاستقلالية ينافي لحاظ الآلية المقومة للمعنى الحرفي.

(*) لا يخفى أن ما أفاده مبني على مذهب المشهور في المعاني الحرفية وافحام للخصم ، وإلاّ فقد تقدم منه خلاف ذلك في مبحث الواجب المشروط، حيث قال: « وأما حديث عدم الاطلاق في مفاد الهيئة فقد حققنا سابقاً أن كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها ... الخ » .

وثانياً : تعينه[١][ان تعيينه] من بين أنحائه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين . ومقايسته[٢] مع تعين الوجوب النفسي باطلاق

---

١) اي: تعين اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها من بين أنحاء اللزوم.

وهذا ثاني الجوابين عن اثبات المفهوم بمقدمات الحكمة، وحاصله: أنه ـ بعد تسليم جريانها في المعنى الحرفي ، والاغماض عن الجواب الاول ـ لا يمكن أيضاً تعيين العلة المنحصرة بمقدمات الحكمة، وذلك لان العلة المنحصرة خصوصية في مقابل الخصوصيات الاخر ، وفرد للعلة المطلقة التي نسبتها الى أفرادها نسبة واحدة . فاثبات احدى الخصوصيات بالاطلاق الذي نسبته الى جميع هذه الخصوصيات على حد سواء تعيين لأحد الافراد المتساوية بلامعين، وذلك لتساوي العلة المطلقة بالنسبة الى جميع أفرادها من العلة المنحصرة وغيرها .

٢) هذا ناظر الى قوله : «كما أن قضية اطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسي» وحاصله: أن قياس المقام ـ أعني العلة المنحصرة ـ بالوجوب النفسي الذي يتعين بالاطلاق في غير محله، لكونه مع الفارق، وذلك لان الوجوب النفسي وجوب بقول مطلق سواء وجب هناك شيىء آخر أم لا ، فيكون لفظ الوجوب منطبقاً عليه ، وقالباً له ، فلامانع من تعيينه بالاطلاق . وهذا بخلاف الوجوب الغيري ، فانه مشروط بوجوب الغير ، فيحتاج الى مؤونة زائدة ، مثل قوله : « اذا وجبت الصلوة فتوضأ » .

فالنتيجة : أنه لا مانع من اثبات الوجوب النفسي باطلاق صيغة الامر ، لان غيره ـ أعني الوجوب الغيري ـ محتاج الى بيان وجوب شيىء آخر. بخلاف النفسي ، فان النفسية ليست قيداً وجودياً حتى يحتاج الى البيان ، بل هي أمر عدمي أعني عدم وجوبه لشيىء آخر .

صيغة الامر مع الفارق ، فان[١] النفسي هو الواجب (*) على كل حال [كل تقدير] بخلاف الغيري ، فانه[٢] واجب على تقدير دون تقدير ، فيحتاج بيانه الى مؤونة التقييد بما اذا وجب الغير ، فيكون الاطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولا عليه[٣]. وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة ، ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب محتاج في تعينه[٤] [تعيينه] الى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلا ، كما لا يخفى .

وأما العلة المنحصرة فليست كالوجوب النفسي ، حيث انها خصوصية في مقابل الخصوصيات الاخر ـ أي أنها فرد متساوٍ لسائر أفرادها ـ ونسبة الاطلاق الى جميع الخصوصيات واحدة من دون مرجح لخصوص العلة المنحصرة ، فلا يمكن اثباتها بالاطلاق ، فالفارق بينها وبين الوجوب النفسي ظاهر .

١) هذا تقريب الفارق، وقد أوضحناه بقولنا: «وذلك لان الوجوب النفسي وجوب بقول مطلق ... الخ ».

٢) اي : الوجوب الغيري ، فانه وجوب على تقدير وجوب شيىء آخر .

٣) اي : على الوجوب النفسي .

٤) لما عرفت من أن لكل من أنحاء اللزوم خصوصية مغايرة للاخرى، وأن نسبة الاطلاق الى جميع أنحاء اللزوم والخصوصيات متساوية، فلا يمكن اثبات احداها بالاطلاق ، بل ارادة كل واحدة منها بالخصوص تحتاج الى القرينة بلا تفاوت بين العلة المنحصرة وغيرها أصلا . وهذا بخلاف اطلاق الوجوب

(*) الاولى تبديله بـ « الوجوب » كما أن تبديل قوله : « واجب » به أولى لان الكلام في الوجوب ، لا الواجب .

ثم انــه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط[١]، بتقريب: أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم [على المتكلم] تقييـده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الاخر لما أثر وحده[٢](*)،

لانطباقه على الوجوب النفسي، وعدم انطباقه على الوجـوب الغيري، لتقيده بوجوب الغير.

١) اي: الاطلاق الاحوالى للشرط ـ وهو المقدم ـ، فمصب الاطلاق هنا هو المجيىء مثلا في قولنا: « ان جاءك زيد فأكرمه »، كما أن مصبه في الوجه السابق كان في معنى أدوات الشرط مثل « إن وإذا » وغيرهما.

وهذا الوجه أيضاً من القرائن العامة الدالة على ثبوت المفهوم، وتقريبه: أن المقدم انكان علة منحصرة صح أنيقال: كلما تحقق المقدم ترتب عليه التالي، وان لم يكن علة منحصرة لم يصح ذلك، اذ الشرط المؤثر في وجود التالي حينئذ هو الجامع بينه وبين الامر الآخر مع فرض المقارنة بينهما. وأما مع سبقه ـ اي المقدم ـ فيستند الاثر اليـه، ويلغو الشرط الاخر، ففي المثال المتقدم ان لم يكن شرط الاكرام منحصراً في المجيىء، بل كان له شرط آخر كالسلام بأن قال: « ان جاءك زيد وسلم عليك فأكرمه » كان الجامع بين الشرطين هـو المؤثر في وجود التالـي أعني الاكرام، لا المجيىء فقط. مع أن اطـلاق الشرط ـ أعني المجيىء ـ من حيث الحالات يقتضي أن يكون في حال انفراده وعدم انضمامه الى غيره مؤثراً، ولذا قال في التقريرات: « توضيحه أن ظاهر الجملة الشرطية يفيد وجود الجزاء عند وجود الشرط على وجه الاستقلال سواء فرض وجود شيىء آخر معه أولم يفرض ».

٢) اذ مع المقارنة يؤثر الجامع بينهما، ومع سبق الآخر لا أثر لهذا الشرط

(*) ظاهره أن الشرط في صورتي التقارن وسبق الاخر يكون جزء السبب

وقضية[١] اطلاقه أنه يؤثر كذلك[٢] مطلقاً.

وفيه[٣]: أنه لاتكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع اطلاقه[٤] كذلك، الا أنه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه[٥].

اذ المؤثر هو السابق.

١) الواو حالية، وقوله: «وقضية» مبتدء، وقوله: «انه يؤثر» خبره، يعني: أن مقتضى اطلاق الشرط تأثيره وحده سواء أكان قبله أو بعده أو معه شيىء آخر أم لا، ولو لم يكن هذا الاطلاق مراداً للمتكلم لكان عليه التنبيه على خلافه.

٢) اي: وحده، والمراد بقوله: «مطلقا» ما عرفته بقولنا: «سواء أكان قبله... الخ».

٣) ملخص ماأفاده في رد الدليل المزبور ـ وهو دلالة اطلاق الشرط على انحصار العلة المستتبعة للمفهوم فيه ـ هو: أن الاطلاق لو تم لدل على المفهوم قطعاً، لكن الكلام في تماميته، لان احراز كون المتكلم في مقام بيان انحصار الشرط وترتب الجزاء عليه فقط مشكل جداً، اذ الظاهر أنه في مقام بيان كون الجزاء مترتباً على الشرط من دون بيان كيفية الترتب، وأنه بنحو الترتب على العلة المنحصرة أولا، فبيان كيفيته ممالا سبيل الى احرازه.

٤) اي: مع اطلاق الشرط سواء قارنه أو سبقه أو تأخر عنه شيىء آخر أم لا.

٥) هذا الضمير وضمير «تحققه» راجعان الى الاطلاق.

وبالجملة: لو فرض في مورد تمامية الاطلاق، فلامجال لانكار المفهوم فيه.

المؤثر، ويكون المؤثر هو الجامع بينهما، مع أنه ليس كذلك، لان الاثر في صورة السبق واللحوق يستند الى السابق، ويلغو اللاحق، فالصواب اسقاط قوله: «أو سبقه الاخر».

فتلخص بما ذكرناه : أنه لم ينهض دليل على وضع مثل « ان » على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامة (*)

لكنه لايجدي في اثبات المفهوم في جميع القضايا الشرطية كما هو المدعى، لان المثبت للمفهوم كذلك إما وضع أدوات الشرط للعلة المنحصرة المستتبعة للمفهوم أعني الانتفاء عند الانتفاء . واما القرينة العامة بأنحائها الثلاثة من الانصراف ، والاطلاق الناشيء من جريان مقدمات الحكمة في نفس أدوات الشرط وان كانت موضوعة لمطلق الربط بين الشرط والجزاء ، والاطلاق الجاري في حالات الشرط، والقرينة العامة بأنحائها الثلاثة مفقودة كما عرفت مفصلا .

(*) لكن الانصاف خلاف ذلك ، أما بالنسبة الى وضع أدوات الشرط للانتفاء عند الانتفاء ، فقد تقدم في بعض التعاليق السابقة أن انكار انسباق العلة المنحصرة منها خلاف الانصاف . ولذا قال في التقريرات : « فالاولى دعوى استفادة السببية من أدوات الشرط بحسب الوضع، كما لابعد في ذلك أيضاً عند ملاحظة معناها » .

ومجرد كثرة الاستعمال في غير العلة المنحصرة لاتنافي التبادر المزبور كما في استعمال صيغة الامر في الندب مع وضعها للوجوب. ولو أنكر الوضع اللغوي ففي الظهور العرفي كفاية ، اذ لاينبغي الشك في بناء أبناء المحاورة على ثبوت المفهوم للقضية الشرطية في الوصايا والدعاوي والاقارير، فمن أوصى بأن تسكن في بيته امرأة ان لم تتزوج ، أو يعطى من ماله لشخص ان كان فقيراً، أو بأن فلاناً وصيي ان كان عادلا أو فقيهاً.أو هاشمياً، فانه لاينبغي الارتياب في سقوط حق المرأة بالتزويج، وعدم جواز اعطاء المال للموصى له بعد صيرورته

أما قيامها[١] أحياناً كانت[٢] مقدمات الحكمة أو غيرها مما لا يكاد[٣] ينكر ، فلا[٤] يجدي القائل بالمفهوم أنه[٥] قضية الاطلاق في مقام[٦] من باب الاتفاق .

---

١) اي : قيام القرينة على تلك الخصوصية ، وضمير « عليها » راجع الى الخصوصية .

٢) يعني : كانت القرينة العامة مقدمات الحكمة أو غيرها .

٣) هذا جواب « أما » والصوب اقترانه بالفاء، بأن يقال : «فمما لا ينكر» لكونه جملة اسمية يلزم دخول الفاء عليها. واحتمال كون « فلا يجدي » جواباً بعيد ، والاولى أن يقال : « لكنه لا يجدي » .

٤) وجه عدم الاجداء هو : أن الاصولي يبحث عن ثبوت المفهوم بنحو القضية الكلية بالوضع أو بالقرينة العامة ، لا عن ثبوته في بعض الموارد لاجل القرينة الخاصة .

٥) فاعل « يجدي » وضميره راجع الى المفهوم .

٦) يعني : في بعض المقامات من باب الاتفاق ، فان كل أحد ـ حتى منكر

غنياً ، وانعزال الوصي مع انتفاء الشرط المزبور .

ولو سلمنا عدم الوضع ، وعدم الظهور العرفي ، ففي اطلاق الشرط الذي هو من القرائن العامة كفاية .

ودعوى عدم احراز كون المتكلم في مقام البيان ـ وهو مما لابد منه في التمسك بالاطلاق ـ غير مسموعة، لما ثبت في محله من امكان احرازه بالاصل العقلائي .

فالحق أنه لا سبيل الى انكار المفهوم للقضية الشرطية.

وأمـا توهم أنه[1] قضية اطلاق الشرط ، بتقريب : أن مقتضاه

المفهوم ـ يلتزم بثبوت المفهوم مع القرينة الخاصة في بعض الموارد .

(١) اي : المفهوم. وهذا أيضاً من القرائن العامة التي استدل بها على ثبوت المفهوم للجملـة الشرطية ، وتقريبه : أن ذات الشرط كالمجيىء في مثال « ان جاءك زيد فأكرمه » بمقتضى ظهور «ان» الشرطية يكون شرطاً، فالجزاء مستند الى ذاته ، ومترتب عليه ، ومقيد بـه ، ضرورة أن أدات الشرط تقيد الجزاء بالشرط، فلا يكون ثابتاً بدونه. والاطلاق ـ اي عدم بيان عِدل للشرط كالمجيىء في المثال ـ يقتضي كونه منحصراً بحيث يدل على الانتفاء عند الانتفاء، والاطلاق هنا عدلي ينفي العدل الذي يقتضيه العطف بـ « أو » ، والاطلاق السابق كان انضمامياً نافياً للانضمام الذي يقتضيه العطف بالواو. ويعبر عن السابق بالاطلاق الواوي ـ أي لو كان شيىء دخيلا في تأثير الشرط في الجزاء لكان معطوفاً على الشرط بالواو ـ مثل « ان جاءك زيد وحفظ درسه فأكرمه »، وعن هذا بالاطلاق الاوي ـ أي لو كان شيىء آخر أيضاً علة لتحقق الجزاء لكان معطوفاً بأو ـ نحو « ان جاءك زيد أو سلم عليك فأكرمه » . وهـذا الأطلاق المبحوث عنه نظير اطلاق صيغة الامر في كونـه معيناً للوجوب التعييني، فان الوجوب التخييري وان كان من أقسام الوجوب الا أنه محتاج الى بيان زائد على أصل الوجوب كأن يقول : « صم أو أطعم »، فهذا الاطلاق كاطلاق صيغة الامر مثبت للتعيين والانحصار ، ونافٍ للعدل، ومترتب على الاطلاق السابق المثبت لكون الشرط علة تامة ، حيث كان مقتضاه عدم دخل شيىء في علية الشرط وتأثيره في الجزاء وأنه لو كان شيىء آخر دخيلا في عليته وترتب الجزاء عليه لعطفه المتكلم بالواو كالمثال المتقدم. كما أن الاطلاق هنا يثبت عدم وجود عِدل للشرط مؤثر وحده في تحقق الجزاء، ولو كان لعطفه المتكلم بـ « أو » كالمثال المتقدم أيضاً .

تعينه[١]، كما أن مقتضى اطلاق الامر تعين الوجوب، ففيه[٢] أن التعين

وبالجملة: الاطلاق العدلي الذي هو المقصود من هذا الدليل- على مايقتضيه مقايسته مع اطلاق صيغة الامر المثبت للتعيينية النافي لجعل العِدل للوجوب- مترتب على الاطلاق.

١) اي: تعين الشرط في التأثير، ولازم تعينه الانتفاء عند الانتفاء، وضمير «مقتضاه» راجع الى الاطلاق الواوي المثبت لكون الشرط علة تامة، بداهة أن انحصار المؤثرية في الشرط الذي هو مقتضى الاطلاق العدلي متأخر عن كون الشرط علة تامة.

ومن هنا ظهر الفرق بين هذا الدليل وسابقه، فان هذا ناظر الى نفي العدل والبدل الذي لازمه انحصار العلية في الشرط بخلاف السابق، فانـه ناظر الى الاطلاق الرافع لانضمام شيء مع الشرط، والمثبت لكونه علة تامة، ولذا كان ذلك الاطلاق بلحاظ حالات الشرط من حيث كونه مسبوقاً بشيء أو مقارناً له أو متأخراً عنه، وعدم كونه كذلك.

٢) ملخصه: فساد مقايسة العلة المنحصرة بالوجوب التعييني، لكونها مع الفارق.

توضيحه: أن الوجوب التعييني مغاير للوجوب التخييري ثبوتاً واثباتاً.

أما مغايرتهما ثبوتاً، فلان مصلحة الوجوب التعييني غير مصلحة الوجوب التخييري، حيث ان المصلحة في التعييني قائمة بنفس الواجب، وفي التخييري قائمة بالجامع بين الامريـن مثل: «صم أو أعتق»، أو قائمة بكل منهما مع عدم امكان الجمع بين المصلحتين، لسقوط الوجوب باتيان أحد الشيئين اللذين تقوم بهما المصلحتان.

ليس في الشرط نحواً يغاير نحوه [١] فيما اذا كان متعدداً ، كما كان في الوجوب كذلك [٢] ، وكان [٣] الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر لابد في التخييري منهما من العدل [٤] . وهذا

وأما مغايرتهما اثباتاً ، فلاحتياج التخييري الى بيان العدل بمثل كلمة «أو» كأن يقال : « صم أو اعتق » ، بخلاف التعييني ، فانه لا يحتاج الى بيان زائد على بيان أصل الوجوب بمثل « صل »، ولما كان الاطلاق أمراً عدمياً، فمقتضاه عدم جعل العِدل ، وليس الوجوب التعييني الآ ذلك .

وهذا بخلاف العلة المنحصرة وغيرها ، فانه لا تفاوت بينهما في التأثير في المعلول، لان صفة الشرطية منتزعة عن خصوصية ذاتية محضة، والذاتيات لاتقبل التخيير ، لانها لا تتخلف، فالشرطية قائمة بالشرط الواحد والمتعدد على وزان واحد، لا أنها قائمة بالمتعدد تخييراً وبالواحد تعييناً حتى يكون الاطلاق مقتضياً للثاني ، كاطلاق صيغة الأمر المقتضي لتعين الوجوب .

فاتضح فساد قياس العلة المنحصرة وغيرها بالوجوب التعييني والتخييري.

١) يعني : ليست الشرطية في الشرط المتحد مغايرة للشرطية في الشرط المتعدد ، بل كلتاهما على نحو واحد وسنخ فارد ، لما مر آنفاً من أن الشرطية منتزعة عن خصوصية ذاتية ، ومن المعلوم عدم قبول الذاتيات للتخلف .

٢) اي : نحواً مغايراً .

٣) معطوف على «كان في الوجوب» يعني: وكان الوجوب في كل من الواجب التعييني والتخييري متعلقاً بالواجب بنحو يغاير تعلق الوجوب بالواجب بنحو آخر.

٤) دون التعييني ، فان الوجوب فيه يتعلق بالواجب بغير عِدل ، وضميرا « نحوه ودخله » راجعان الى الشرط .

بخلاف الشرط [فانـه] واحداً كان أو متعدداً كان نحوه واحداً. ودخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه[١] ثبوتاً كـي تتفاوت عند الاطلاق اثباتاً[٢]، وكان[٣](*) الاطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل، لاحتياج[٤] ماله العدل الى زيادة مؤونة، وهو ذكره بمثل «أو

١) اي: في النحو الواحد، وحاصله: أن الشرطية في الشرط الواحـد والمتعدد سنخ واحد ثبوتاً.

٢) لتفرع الاثبات على الثبوت وتبعيته له، فلا يكون للشرطية سنخان حتى يثبت الاطلاق السنخ الذي لا يكون له عدل، كالوجوب الذي يثبت تعينه بالاطلاق. ففرق واضح بين الوجوب التعييني والتخييري، وبين الشرط الواحد والمتعدد اذ الاولان سنخان متغايران من الوجوب ثبوتاً واثباتاً، ولذا يمكن اثبات التعيينية بالاطلاق، دون الاخيرين، لكون الشرطية فيهما بنحو واحد ثبوتاً واثباتاً بحيث يكون الاطلاق بالنسبة اليهما على حد سواء، فلا يمكن اثبات العلة المنحصرة به.

٣) الظاهر أنه معطوف على «كان» في قوله: «كما كان في الوجوب».

٤) علة لاثبات الاطلاق للوجوب التعييني، وحاصل التعليل: أن ماله العدل ـ وهو الوجوب التخييري ـ محتاج الى زيادة مؤونة ثبوتاً واثباتاً على أصل

(*) لا يخفى أن هذا متمم للكلام المتعلق بالوجوب التعييني والتخييري، ولذا كان الاولى تقديمه على قوله: «وهذا بخلاف الشرط واحداً كان أومتعدداً ... الخ» لانه فاصل بين أجزاء كلام واحد متعلق ببيان الوجوب التعييني والتخييري من دون ضرورة تقتضي فصله بينهما، بل المناسب اتمام الكلام الاول، ثم التعرض لحكم الشرط المنحصر وغيره.

كذا»(١) واحتياج (٢) ما اذا كان الشرط متعدداً الى ذلك (٣) انما يكون لبيان

الوجوب ، وقد عرفت أن الاطلاق عبارة عن عدم التقييد، والعِدل قيد للوجوب والاطلاق ينفيه ، فيثبت به تعيينية الوجوب .

١) كأن يقول : « صم أو أطعم أو أعتق ».

٢) مبتدء ، و« انما يكون » خبره ، وقوله : « واحتياج » اشارة الى توهم، وهو : أن حال العلة المنحصرة وغيرها حال الوجوب التعييني والتخييري في احتياج كليهما الى البيان ، فان كان الشرط منحصراً لم يحتج الى العِدل ، وكان مطلقاً ، كقوله : « ان سافرت فقصر الصلوة » ، كعدم احتياج الوجوب التعييني الى البيان ، وكفاية الاطلاق في اثباته .

وان لم يكن منحصراً احتاج الى بيان العدل، كقوله: « ان سافرت أو خفت على نفسك فقصر الصلوة »، كاحتياج الوجوب التخييري الى بيان العِدل. فبيان العدل يكشف عن اختلاف الشرطية في الشرط المنحصر وغيره سنخاً، كاختلاف الوجوب التعييني والتخييري كذلك .

٣) اي : الى الذكر والبيان . وقد أجاب عن هذا التوهم بقوله : « انما يكون » وحاصله : أن بيان تعدد الشرط في مورده انما يكون لبيان أن للجزاء شرطين يكون كل منهما بالاستقلال مؤثراً تاماً مع كون الشرطية في كل منهما على نهج واحد من دون تفاوت بينهما في التأثير ، فكل منهما شرط مطلق من غير تقييد في شرطية كل منهما بالاخر. وهذا بخلاف الوجوب التخييري، حيث انه مقيد اثباتاً ببيان العدل ، كتقييده ثبوتاً بسبب المصلحة كما تقدم، فبيان العدل في الوجوب التخييري ينافي الاطلاق ، بخلاف ذكر العدل في الجملة الشرطية كالمثال المتقدم « اذا سافرت أو خفت على نفسك فقصر الصلوة » فانه لا ينافي

التعدد، لالبيان نحو الشرطيـة، فنسبة اطلاق الشرط اليه[١] لاتختلف كان[٢] هناك شرط آخر أم لا، حيث[٣] كان مسوقاً لبيان شرطيته بـلا اهمال ولا اجمال.

بخلاف اطلاق الامر، فانه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب

اطلاق شرطية السفر للقصر، فاطلاق الشرطية يصدق على كل من الشرطين بوزان واحد. بخلاف الوجوب، فان التخييري منه ينافي اطلاق الوجوب، اذ لايصدق عليه الا الوجوب المقيد بالعدل.

فالنتيجة: أن بيان العدل في الجملة الشرطية لاينافي اطلاق الشرطية والمؤثرية. بخلاف بيان العدل في الوجوب التخييري، فانه ينافي اطلاق الوجوب ثبوتاً واثباتاً.

١) اي: الى الشرط، يعني: أن اطلاق الشرط على الواحد والمتعدد يكون على نهج واحد من دون اختلاف في ذلك، فاطلاقه على الواحد كاطلاقه على المتعدد في عدم اثبات الانحصار.

٢) يعني: سواء كان هناك شرط آخر أم لا، فان نسبة اطلاق الشرط الى المنحصر والمتعدد واحدة.

٣) متعلق بقوله: «لا تختلف» يعني: لما كان كل من الشرط المنحصر وغيره تاماً في شرطيته كان الاطلاق بالنسبة الى كل منهما على حد سواء، ولذا لايكون عدم ذكر الشرط الآخر ـ على تقدير وجوده واقعاً ـ مخلا بالاطلاق، ولا موجباً للاهمال، بل يكون الشرط المذكور في الكلام مؤثراً تاماً. بخلاف اطلاق الوجوب، فانه لو لم يكن في مقام بيان الوجوب التعييني كان الكلام مهملا، ولا يستفاد منه خصوص التعييني ولا التخييري.

التعييني ، فلا محالة يكون في مقام الاهمال أو الاجمال[١] ، تأمل تعرف ، هذا .

مع أنه[٢] لو سلم[٣] لايجدي القائل بالمفهوم ، لما عرفت[٤] أنه [من أنه] لايكاد ينكر فيما اذا كان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق .

ثم انه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه :

أحدها[٥]: ما عزي الى السيد من أن تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به ،وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري

---

١) لما عرفت من اختلاف الوجوب التعيينى والتخييرى سنخاً .

٢) الضمير للشأن .

٣) يعني: لوسلم كون الشرطية مختلفة بحسب السنخ كاختلاف الوجوب سنخاً في التعييني والتخييري، وكون الاطلاق مثبتاً للشرطية المنحصرة كاثبات الاطلاق للوجوب التعييني، كان هذا المقدار غيرمجدٍ للقائل بالمفهوم ، لندرة هذا الاطلاق ، وعدم كونه بمقتضى الوضع أو القرينة العامة كما يدعيه القائل بالمفهوم .

٤) ذكره قبل هذا بقوله : « أما قيامها أحيانا كانت مقدمات ... الخ».

حجج المنكرين للمفهوم

٥) توضيح هذا الوجه: أن فائدة الشرط تعليق الحكم به، فكون المجيىء مثلا شرطاً لوجوب الاكرام معناه اناطة الوجوب به ، ومن الممكن أن يقوم مقام هذا الشرط شرط آخر ـ كالعدالة مثلا ـ يحفظ المشروط عن الانتفاء .

مجراه[١]، ولا يخرج[٢] عن كونه شرطاً، فان قوله تعالى: «فاستشهدوا شهيدين من رجالكم» يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد آخر، فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول[٣]، ثم علمنا أن ضم امرأتين الى الشاهد الاول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى، مثـل الحرارة، فان انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها، والامثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً.

والجواب[٤]: أنه قدس سره ان كان بصدد اثبات [بيان] امكان

وعلى هذا، فلا يدل انتفاء المجيىء على انتفاء وجوب الاكرام. فالنتيجة: أن تعليق الحكم بالشرط لا يدل على المفهوم الذي هو الانتفاء عند الانتفاء.

١) يعني: يجري الشرط الآخـر مجرى الشرط الاول في حفظ الحكم المترتب عليه.

٢) يعني: ولا يخرج الشرط الاول عن شرطيته، وعدم الخروج يكشف عن عدم كونه علة منحصرة تستتبع المفهوم.

٣) اي: في قبول الشاهد الاول، فاذا انتفى الشاهد الثاني وقام مقامه شهادة امرأتين أو يمين لاينتفي قبول الشاهد الاول، فقيام بعض الشروط مقام بعضها مما لا اشكال فيه، وهذا يدل على عدم كون الشرط علة منحصرة حتى يدل على الانتفاء عند الانتفاء.

٤) توضيحه: أن مراد السيد «قده» بامكان نيابة شرط عن الشرط المذكور في القضية ان كان هو امكانها ثبوتاً، فهو غير قابل للانكار، ولا ينكره المدعي

نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع ، فهو[١] مما لايكاد ينكر ، ضرورة أن الخصم يدعي عدم وقوعه[٢] في مقام الاثبات ، ودلالة[٣] القضية الشرطية عليه. وان كان[٤] بصدد ابداء احتمال

للمفهوم، وانما يدعي دلالة القضية الشرطية على عدم وقوع هذا الممكن الذاتي في مقام الاثبات، ومن المعلوم أن مجرد امكان قيام شرط مقام الشرط المذكور في القضية لا ينفي المفهوم بعد دلالة القضية على عدم قيامه مقامه في مقام الاثبات.

وان كان مراده احتمال وقوع شرط مقام الشرط المذكور في القضية في مرحلة الاثبات ، ففيه : أن مجرد هذا الاحتمال لا يضر بدعوى القائل بالمفهوم، لانه يدعي ظهور الجملة في الانتفاء عند الانتفاء، وعدم نيابة شرط مقام الشرط المذكور فيها، ومن المعلوم أن الاحتمال لا يصادم الظهور، والاّ انتفى الاعتبار عن جميع الظهورات ، كما لا يخفى . نعم لو كان احتمال قيام شرط مقام الشرط مساوياً للدلالة على المفهوم أو راجحاً منع ذلك عن الاخذ بدلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء ؛ لكن لا يظهر هذا من كلام السيد «قده» . وعليه، فلا مانع عن حجية ظهور الجملة في المفهوم ، وعدم الاعتناء بالاحتمال المزبور .

١) اي : امكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت والواقع .

٢) اي : عدم وقوع هذا الممكن في مقام الاثبات .

٣) معطوف على « عدم » يعني : أن الخصم يدعي دلالة القضية الشرطية على عدم وقوع نيابة شرط مقام الشرط المذكور فيها ، فضمير « عليه » راجع الى عدم .

٤) معطوف على قوله : « ان كان بصدد » وقد عرفت توضيحه بقولنا : «وان كان مراده احتمال وقوع شرط مقام الشرط المذكور في القضية ... الخ».

وقوعه[١]، فمجرد الاحتمال لايضره[٢] ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك[٣] أصلا كما لايخفى (*) .

---

١) اي : وقوع شرط مقامه بعد الفراغ عن امكانه .

٢) اي : لا يضر الخصم ، لانه يدعي الظهور في المفهوم ، وعدم قيام شرط مقامه ، ومن المعلوم عدم كون الاحتمال المرجوح قادحاً في الظهور كما عرفت آنفاً .

٣) اي : رجحان الاحتمال أو مساواته للدلالة على المفهوم .

(*) قد يقال: ان المراد بالامكان ليس هو الوقوعي أو الاحتمالي، بل المراد به هو الامكان القياسي بالاضافة الى مفاد الجملة الشرطية، فانها لا تأبى عن تعقيب الشرط بشرط آخر .

لكن فيه: أنه لا يمنع أيضاً عن الاخذ بمفاد الجملة الشرطية وضعاً أو اطلاقاً حيث ان قيام شرط مقام الشرط المذكور في القضية مخالف لمفادها الوضعي أو الاطلاقي ، فلا يكون مانعاً عن الاخذ بظهورها كما لا يخفى .

ثم ان ظاهر كلام السيد «قده» من « أن تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به » هو تسليم دلالة الشرط على اللزوم على نحو الترتب ، لظهور التعليق في ذلك، وكون الشرط علة تامة للجزاء، وانكار ظهوره في خصوص عليته المنحصرة، ولذا ذكر «قده» جواز تعدد الشرط مع وحدة الجزاء ببيان بعض الموارد الذي يدل على عدم كون الشرط فيه علة منحصرة ، بل يدل على كونه علة تامة فقط، فالسيد يعترف بما لايعترف به المصنف، حيث انه «قده» يعترف بدلالة الجملة الشرطية

ثانيها: أنه لو دل لكان باحدى الدلالات[١]، والملازمة- كبطلان التالي - ظاهرة[٢].

وقد أجيب عنه بمنع بطلان التالي، وأن[٣] الالتزام ثابت، وقد

---

١) وهي المطابقية والتضمنية والالتزامية.

٢) أما ظهور الملازمة بين دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، وبين كون هذه الدلالة باحدى الدلالات الثلاث، فلانحصار الدلالة اللفظية فيها.

وأما ظهور بطلان التالي-وهو كون الدلالة على المفهوم باحدى تلك الدلالات- فلان الانتفاء عند الانتفاء ليس مدلولا مطابقياً ولا تضمنياً ولا التزامياً للجملة الشرطية، اذ ليس المفهوم عين الثبوت عند الثبوت حتى يكون مدلولها المطابقي، ولا جزأه حتى يكون مدلولها التضمني، ولا لازمه حتى يكون مدلولها الالتزامي، اذ يعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم العقلي أو العرفي أو العادي، والكل مفقود كما تقدم في أدلة القائلين بالمفهوم.

فالنتيجة: عدم دلالة الجملة الشرطية بشيء من الدلالات الثلاث على المفهوم.

٣) معطوف على «منع»، وحاصل هذا الجواب: عدم تسليم بطلان الدلالات كلها، بل الدلالة الالتزامية موجودة، فالمفهوم مدلول التزامي للقضية الشرطية.

على اللزوم الترتبي العلي التامي، وينكر دلالتها على خصوص العلية المنحصرة. والمصنف «قده» لم يزد على دلالتها على اللزوم بشيء، فالمصنف ينكر مرحلتين، وهما: كون اللزوم على نحو الترتب، وكون الترتب على نحو العلية التامة، والسيد «قده» يعترف بهما وينكر انحصار الشرط.

عرفت[١] بمالا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في اثباته أو منعه، فلا تغفل .

ثالثها : قوله تبارك وتعالى : « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصناً »[٢].

وفيه[٣] مالايخفى ، ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لامفهوم له أحياناً وبالقرينة[٤]

---

١) عند بيان أدلة القائلين بالمفهوم ، وقد بين المصنف هناك منع المفهوم.

٢) تقريب الاستدلال به على عدم المفهوم : أنه لو كان له مفهوم لدل على جواز اكراههن على الزنا ان لم يردن التحصن، مع أن من الضروري حرمة اكراههن على البغاء مطلقاً من غير فرق بين ارادة التحصن وعدمه، فلا محيص عن انكار المفهوم ، والالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطية عليه .

٣) حاصل الجواب عن الاستدلال المزبور : أن القائلين بدلالة الجملة الشرطية على المفهوم يلتزمون بعدم المفهوم لها في بعض الموارد ، كالآية الشريفة التي سيقت لبيان تحقق الموضوع ، حيث ان الاكراه لا يتحقق الا على ما لا يريده النفس ولايلائمها ، كما اذا كان بيع شيء غير مرغوب فيه لصاحبه فحمله حينئذ على بيعه مع التهديد اكراه له على البيع . وأما اذا كان بيعه مما يميل اليه صاحبه ، فلا معنى لاكراهه عليه ، ففي الآية الشريفة لا يتحقق الاكراه موضوعاً في صورة ارادة البغاء ، فوزان الاية الشريفة وزان « ان رزقت ولداً فاختنه » .

٤) اي: القرينة الخاصة الدالة على عدم المفهوم، فان تلك القرينة لاتنافي

لايكاد ينكر، كما في الاية وغيرها[١]، وانما القائل به[٢] يدعي ظهورها فيماله المفهوم وضعاً أو بقرينة عامة، كما عرفت[٣].

بقي هاهنا أمور:

[الامر] الاول[٤]: أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على

دلالة الجملة وضعاً أو اطلاقاً أو انصرافاً على المفهوم، كما يدعيه القائل به استناداً الى هذه الوجوه.

١) من القضايا الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع، كمثال «ان ركب الامير فخذ ركابه» وكقوله تعالى: «ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا» على ما قيل.

٢) يعني: أن القائل بالمفهوم انما يدعي ظهور الجملة الشرطية في المفهوم وضعاً أو اطلاقاً ناشئاً عن مقدمات الحكمة التي هي قرينة عامة، ومن المعلوم أنه لا يدعي الدلالة الوضعية أو الاطلاقية على المفهوم حتى في موارد قيام القرينة الخاصة على عدمه، فهو كمن يدعي وضع صيغة الامر للوجوب، مع اعترافه باستعمالها كثيراً في الندب بالقرائن.

٣) عند نقل أدلة المثبتين للمفهوم.

تنبيهات:

١ ـ ضابط أخذ المفهوم

٤) الغرض من عقد هذا الامر بيان ضابط كلّي لأخذ المفهوم من كل قضية سواء أكانت شرطية أم وصفية أم غيرهما، وحاصله: أن المعيار في كون القضية ذات مفهوم هو: انتفاء طبيعة الحكم المعلقة في المنطوق على شرط أو وصف أو غيرهما بانتفاء ما علق عليه من الشرط أو الوصف أو غيرهما.

الشرط عند انتفائـه، لا انتفاء شخصه، ضرورة انتفائه عقلاً بانتفـاء

والوجه في ذلك: أنه لولم يكن المعلق طبيعة الحكم، بل كان شخصه، فلا يكون انتفاؤه بانتفاء موضوعه من المفهوم أصلا، بل يكون انتفاؤه عقلياً كانتفاء العرض بانتفاء موضوعه. نظير القضية المسوقة لفرض وجـود الموضوع مثل «ان رزقت ولداً فاختنه»، فان مثل هذه القضية لا مفهوم لها، وليست مـورداً للنفي والاثبات عند المثبتين للمفهوم والمنكرين له، فلابد أن يكون مورد النزاع هو الحكم الذي يمكن وجوده مع انتفاء ما علق عليه من الشرط وغيره، كوجوب الاكرام الذي يمكن وجوده حين انتفاء المجيىء أيضاً، فلامحيص حينئذ عن كون الحكم المعلق في المنطوق على الشرط أو غيره كلياً ذا أفراد حتى يمكن بقاؤه بعد انتفاء ماعلق عليه، ويصح البحث عن كون انتفاء الشرط موجباً لانتفاء الحكم أم لا، فلو كان الحكم شخصياً، فلا معنى لهذا النزاع فيه، اذ لايعقل بقاء الحكم الشخصي بعد انتفاء موضوعـه حتى يناز ع في بقائه وانتفائه بانتفاء ما علق عليه.

وبالجملة: ليس المعيار في المفهوم كون المنفي شخص الحكم، بل المعيار فيه كون المنفي سنخ الحكم، بحيث اذا قام دليل على ثبوت الحكم في صورة انتفاء الشرط أو الوصف كان معارضاً للمفهوم، فاذا دل دليل على وجوب الاكرام عند انتفاء المجيىء كان معارضاً للمفهوم، وهو عدم وجوب الاكرام عند انتفاء المجيىء.

فقد ظهر من هذا البيان: أنه يعتبر في المفهوم امكان بقاء الحكم عند ارتفاع ماعلق عليه من الشرط أو الوصف، فلو لم يمكن بقاؤه كذلك، فهو خارج عن المفهوم، كما في مثل «ان رزقت ولداً فاختنه» مما ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه عقلاً، وكمـا في مثل الوقف أو الوصيـة أو النذر على الفقهاء ان كانـوا متهجدين

موضوعه ولـو ببعض قيوده ، ولا [فـلا] يتمشى الكلام[١] في أن للقضيـة الشرطية مفهوماً ، أو ليس لهـا مفهوم الاّ في مقـام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء ، و انتفاؤه عنـد انتفاء الشرط ممكناً[٢]. وانما وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء [عندالانتفاء] أولا يكون لها[٣] دلالة .

فاذا انتفى التهجد عنهم انتفت الوقفية وغيرها أيضاً ، لكن لامن ناحية المفهوم، بل من جهة عدم قابلية مال لانشاء الوقف له ثانياً، فبعد حكم الشارع بعدمجعل الوقفية لمال مرتين يكون الحكم بها شخصياً ، وقـد عرفت أن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي ، وليس من باب المفهوم أصلا .

نعم يكون الفرق بين مثل « ان رزقت ولداً فاختنه » وبيـن مثل « وقفت داري على أولادي ان كانوا فقراء » في أنتشخص الموضوع في الاولحقيقي لايحتاج الى جعل وانشاء، بخلاف الثاني ، فان عدم قابلية مال لانشاء الوقفيةله مرتين انما هو بحكم الشارع .

١) اي : نزاع المفهوم لا يجري الا فيما اذا كان المعلق في الجزاء طبيعة الحكم التي يمكن انشاء فردآخر منها عند ارتفاع الشرط ، فان لم يمكن ذلك ثبوتاً ، فلا يعقل النزاع اثباتاً ، لتفرعه على الثبوت .

٢) خبر « كان » وقوله : « وانتفاؤه » معطوف على « ثبوت » .

٣) هذا الضمير وضمير « لها » في قوله: « في ان لها » راجعانالى القضية الشرطية .

ومن هنا[١] انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة (*) القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والاوقاف والنذور والايمان، كما توهم، بل (**) عن الشهيد قدس سره في تمهيد القواعد[٢]: انه لااشكال في دلالتها[٣] على المفهوم، وذلك[٤] لان انتفاءها عن غير ما هو المتعلق

١) اي: ومن اعتبار كون المنفي سنخ الحكم لا شخصه انقدح: أنه ليس من المفهوم... الخ»، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «فلو لم يمكن بقاؤه كذلك... الخ».

٢) قال في محكي تمهيد القواعد: «لا اشكال في دلالتها في مثل الوقف والوصايا والنذر والايمان، كما اذا قال: ـ وقفت هذا على أولادي الفقراء ـ أو ـ ان كانوا فقراء ـ أو نحو ذلك، ولعل الوجه في تخصيص المذكور هو عدم دخول غير الفقراء في الموقوف عليهم، وفهم التعارض فيما لو قال بعد ذلك: وقفت على أولادي مطلقاً».

٣) اي: دلالة القضية على المفهوم في الوصايا والاوقاف والنذور... الخ.

٤) تعليل لقوله: «ومن هنا انقدح» وقد تقدم آنفاً توضيحه بقولنا: «فقد

(*) اسم «ليس» وفي بعض النسخ «ودلالة» مع الواو، فيكون معطوفاً على المفهوم ومفسراً له، وهو مشكل، اذ يلزم حينئذ خلوّ «ليس» عن الاسم فلابد من اسقاط «في» في قوله: «في الوصايا» حتى تكون اسم ليس.

والحاصل: أن في هذه النسخ التي فيها الواو حرفاً زائداً، وهو إما الواو في قوله: «ودلالة» وإما «في» في قوله: «في الوصايا».

(**) لم أعثر على من تعرض له غير الشهيد، فكلمة «بل» الاضرابية زائدة.

لها[١] من[٢] الاشخاص التي تكون بألقابها[٣] أو بوصف شيىء[٤] و بشرطه[٥] مأخوذة في العقد[٦] أو مثل العهد[٧] ليس[٨] بدلالة الشرط ، أو الوصف أو اللقب عليه[٩] ، بـل لاجل أنه اذا صار شيىء وقفاً على أحــد أو

ظهر من هذا البيان أنه يعتبر في المفهوم ... الخ » .

١) هذا الضمير وضمير « انتفاءها » راجعان الى الوصايا وأخواتها .

٢) بيان لـ « ما » الموصول .

٣) كقوله : « الدار موقوفة على أولادي » .

٤) كقوله : « الدار موقوفة على أولادي الفقراء » .

٥) يعني : أو بشرط شيىء ، كقوله : « الدار موقوفة على أولادي ان كانوا فقراء » .

٦) كعقد الوصية والوقف ونحوهما ، وقوله : « مأخوذة » خبر «تكون» .

٧) كالنذر واليمين .

٨) خبر « ان » في قوله : « لان انتفاءها » .

٩) اي: على الانتفاء، يعني: أن انتفاء الوصايا وأخواتها عن غير الاشخاص الذين تعلقت بهم ليس من باب مفهوم الشرط أو الوصف أو اللقب، بل لاجل عدم قابلية شيىء للوقف أو الوصية أو النذر مرتين، ومن المعلوم أن الانتفاء حينئذ عقلي، لكون الحكم المعلق شخصاً، وانتفاؤه بانتفاء موضوعه ـ كانتفاء العرض بارتفاع موضوعه ـ عقلي. وقد عرفت أن صلاحية الحكم المعلق في المنطوق على الشرط أو الوصف للانشاء ثانياً ـ حتى يكون المنفي في المفهوم طبيعة الحكم لا شخصه ـ معتبرة في المفهوم .

أوصى به أو نذر له[١] الى غير ذلك لايقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصية أو نذراً لـه[٢]، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلي[٣] مطلقاً ولو قيل[٤] بعدم المفهوم في مورد صالح له.

اشكال ودفع، لعلك[٥] تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو

---

١) اي: نذر ذلك الشيىء لأحد، وكل من «أوصى» و«نذر» مبني للمفعول و« له » معمول لـ « أوصى ونذر » على التنازع.

٢) اي: للغير، وضمير « غيره » راجع الى أحد.

٣) لكونه كانتفاء العرض بانتفاء محله بعد وضوح كون الحكم شخصياً.

٤) بيان للاطلاق، يعني: أن انتفاء شخص الوقف ونحوه عن غير متعلقه عقلي ولو قيل بعدم المفهوم في مورد يمكن أن يكون له مفهوم، فالانتفاء هنا ليس من باب المفهوم، بل هو عقلي، وأجنبي عن المفهوم. وضمير «له» راجع الى المفهوم.

٥) هذا الاشكال ودفعه مذكوران في التقريرات بقوله: « وقد يستشكل في في المقام نظراً الى أن الشرط المذكور انما وقع شرطاً بالنسبة الى الانشاء الخاص الحاصل بذلك الكلام دون غيره، فأقصى ما يفيد الشرطية انتفاء ذلك، وأين ذلك من دلالته على انتفاء نوع الوجوب كما هو المدعى ».

وهذا اشكال على ما تقدم من اعتبار كون الحكم المنفي في المفهوم كلياً لاجزئياً، وحاصله: منع اعتبار كلية الحكم المنفي في المفهوم، ومستند هذا المنع أن الحكم المنشأ في المنطوق بالانشاء الخاص شخصي، لاكلّي، والشرط أو الوصف أو غيرهما انما جعل قيداً لذلك الحكم الشخصي، فلو كان للقضية

سنخ الحكم ، لا نفس شخص الحكم في القضية(١) ، و كان(٢) الشرط في الشرطية انما وقع شرطاً بالنسبة الى الحكم الحاصل بانشائه(٣) دون غيره(٤) ، فغاية(٥) قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه ، لا انتفاء سنخه ، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم(٦) .

المنطوقية مفهوم كان مفهومها انتفاء ذلك الحكم الشخصي، فأين الحكم الكلي حتى ينفى في المفهوم. فدعوى اعتبار كون الحكم المنفي طبيعة الحكم وسنخه لا شخصه خالية عن الدليل .

١) يعني: في القضية المنطوقية، وتشخص الحكم انما يكون بسبب الانشاء.

٢) الواو للحالية ، يعني : والحال أن الشرط في القضية الشرطية انما هو شرط للحكم الجزئي الحاصل بالانشاء .

٣) يعني: أن انشاء الحكم هو ايجاده الموجب لتشخصه، لما ثبت في محله من أن الشيىء مالم يتشخص لم يوجد ، فلا يتصور كلية الحكم المنشأ حتى ينفى في المفهوم ، بل انتفاء الشرط يوجب انتفاء ذلك الحكم الشخصي .

٤) اي: غير ذلك الحكم المنشأ، بل الحكم المعلق في المنطوق هو شخص ذلك المنشأ .

٥) هذه نتيجة كون الشرط في القضية الشرطية شرطاً بالنسبة الى الحكم المنشأ في المنطوق ، يعني : فغاية ما تقتضيه القضية الشرطية هـو : انتفاء ذلك الحكم الشخصي المنطوقي بانتفاء شرطه ، لا انتفاء سنخ الحكم وطبيعته .

٦) كالقضية الوصفية بناء على القول بالمفهوم فيها .

ولكنك غفلت [1] عن أن المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب [2] الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأما الشخص (*) والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه [3] لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه [4] كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه اخباراً [5] لا انشاء.

---

١) هذا دفع الاشكال المزبور، وتوضيحه: أن المعلق على الشرط ـ كالمجيء في قوله: «ان جاءك زيد فأكرمه» ـ هو نفس الوجوب الكلي الذي وضعت له الصيغة، لا الشخص، وذلك لما بيناه في المعاني الحرفية من أن المعنى في كل من الاسم والحرف واحد، وانما الاختلاف في اللحاظ، حيث ان المعنى في الاسم ملحوظ استقلالا، وفي الحرف آلة، وهذان اللحاظان من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه حتى يصير المعنى جزئياً، اذ من المعلوم عدم امكان دخل الخصوصيات الناشئة عن الاستعمال في المعنى المستعمل فيه، لتأخرها عنه كما تعرض له المصنف في المعنى الحرفي، فراجع.

٢) اي: الوجوب الكلي الذي هو مفاد الصيغة ومعناها.

٣) اي: استعمال الصيغة في معناها.

٤) اي: في المعنى، وضمير «معناها» راجع الى الصيغة.

٥) قيد لقوله: «واستعمل فيه» وضمائر «به» في قوله: «الاخبار به،

(*) الاولى أن يقال: «التشخص»، لان الشخص هو الجزئي، والغرض بيان وجه تشخصه لابيان شخصيته. كما أن الاولى تبديل الضمير في قوله «معناها» بالصيغة، بأن يقال: «من خصوصيات معنى الصيغة المستعملة فيه»، حيث ان «المستعملة» صفة للصيغة لا للضمير، فان توصيف الضمير بالظاهر غير معهود.

وبالجملة: كما لايكون المخبر به المعلق على الشرط(١) خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به كذلك المنشأ بالصيغة(٢) المعلق(٣) عليه، وقد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه(٤) أن مااستعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، وأن خصوصية لحاظه بنحو

وأخبر به، وفيه» راجعة الى المعنى. وحاصله: أنه كما لا تكون الخصوصية الناشئة من ناحية الاستعمال دخيلة في المستعمل فيه وموجبة لتشخصه، لمامر، كذلك لا تكون الخصوصية الناشئة من قبل الاخبار به دخيلة في المعنى المخبر به وموجبة لتشخصه، بل المعنى باق على كليته قبل الاخبار به وبعده.

١) كقوله: «ان جاءك زيد فاكرامه واجب» حيث ان الجزاء حينئذ جملة خبرية. يعني: أن الاخبارية والانشائية ليستا من خصوصيات نفس المعنى حتى توجبا خصوصيته وجزئيته، بل هما من خصوصيات الاستعمال. ثم ان هذا تمهيد لرد كلام صاحب التقريرات الآتي.

٢) كقوله: «انجاءك زيد فأكرمه» يعني: أنه لا فرق بين كون المعلق على الشرط خبراً أو انشاء.

٣) صفة لقوله: «المنشأ»، يعني: كذلك المنشأ المعلق على الشرط، فضمير «عليه» راجع الى الشرط.

٤) تقدم ذلك منه في المعنى الحرفي، وغرضه: أن الموضوع له في الحروف كلي، كالموضوع له في أسماء الاجناس، ولحاظ الآلية في الحروف كلحاظ الاستقلالية في الاسماء لايوجب تشخص المعنى فيها. وعليه، فالمعلق على الشرط في القضية الشرطية حكم كلي لا جزئي، سواء كان بنحو الانشاء أم الاخبار، وهذا تعريض بما في التقريرات كما ستعرف.

الآلية والحالية لغيره من[١] خصوصية الاستعمال ، كما أن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك[٢] ، فيكون اللحاظ الالي[٣] كالاستقلالي من خصوصيات الاستعمال ، لا المستعمل فيه .

وبذلك[٤] قد انقدح فساد مايظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الاشكال[٥]

---

١) خبر « ان » في قوله : « وأن خصوصية » .

٢) اي : من خصوصية الاستعمال ، ومرجع ضميري «لحاظه، لغيره» هو مااستعمل فيه.

٣) في الحروف، كاللحاظ الاستقلالي في الاسماء من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه حتى يصير المعنى بسبب ذلك اللحاظ خاصاً .

٤) اي : وبكون المعنى في الحرف ـ كالمعنى في الاسم ـ كلياً، وعدم صيرورته باللحاظ الآلي والاستقلالي اللذين هما من خصوصيات الاستعمال جزئياً قد اتضح فساد ما ذكره في التقريرات في مقام دفع الاشكال المزبور .

٥) وهو : اعتبار كون المنفي سنخ الحكم مع أن المعلق على الشرط في المنطوق جزئي، وحاصل ما أفاده في التقريرات في مقام الجواب عنه: أن الوجوب المعلق على الشرط ان كان بالاخبار ، كقولك : « يجب اكرام زيد ان جاءك » فلا يرد عليه اشكال ، لكون الوجوب فيه كلياً ، حيث ان المادة قد استعملت في معناها الكلي . وان كان بالانشاء كقوله : « ان جاءك زيد فأكرمه » فالوجوب وان كان جزئياً، لكونه معنى الهيئة الذي هو حرفي، لانها موضوعة لانشاء النسبة الطلبية بين المادة ـ كالاكرام ـ والمخاطب، والنسبة قائمة بالطرفين، فهي معنى

من[١] التفرقة بين الوجوب الاخباري والانشائي بأنه[٢] كلي في الاول[٣] وخاص في الثاني[٤]، حيث[٥] دفع الاشكال (*)

حرفي ، الا أن أداة الشرط مثل كلمة « ان » تدل على انحصار علة سنخ الحكم وطبيعته بالشرط المذكور في المنطوق ، وان كان الحكم المذكور فيه فرداً من أفراد طبيعة الحكم ، كما اذا كان بلسان الانشاء .

و الوجـه في قرينية أداة الشرط على انحصار علية الشرط لسنخ الحكم لا لشخصه هو : أنه لو كان الحكم جزئياً لا كلياً، كان انتفاؤه بانتفاء الشرط عقلياً وأجنبياً عن باب المفهوم ، والا كان للقضية اللقبية أيضاً مفهوم ، لانتفاء شخص الحكم فيها بانتفاء موضوعه، وهو باطل بالضرورة، لما مر من أن انتفاء شخص الحكم في كل قضية بانتفاء موضوعه عقلي وأجنبي عن المفهوم . وعليه، فأداة الشرط تدل على انحصار علة سنخ الحكم ـ لا شخصه ـ بالشرط .

فالنتيجة: دلالة القضية الشرطية على المفهوم مطلقاً سواء كان الحكم المذكور في المنطوق بلسان الاخبار أم الانشاء .

١) بيان لـ « ما » في قوله : « فساد ما يظهر » .

٢) متعلق بقوله : « التفرقة » والضمير راجع الى الوجوب .

٣) وهو الوجوب الاخباري، لما عرفت من استعمال المادة في معناها الكلي.

٤) وهو الوجوب الانشائي ، لما عرفت من كونـه معنى الهيئة الذي هو معنى حرفي .

٥) هذا تقريب التفصي، وقدمر توضيحه بقولنا: «وحاصل الجواب... الخ».

(*) حق العبارة أن تكون هكذا: « حيث دفع الاشكال على الاول بكون الوجوب كلياً ، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب في الوجوب الانشائي من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية » .

بأنه[١] لايتوجـه في الاول[٢]، لكون الوجوب كلياً[٣]، وعلى الثاني[٤] بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية (*) المستفادة من الجملة الشرطية، حيث[٥] كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً الى ارتفاع العلة المأخوذة فيها، فانه[٦] يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف.

---

١) متعلق بـ «دفع» والضمير راجع الى الاشكال.

٢) وهو الوجوب الاخباري، وقوله: «لكون الوجوب» علة لعدم توجه الاشكال عليه. والاولى تبديل «في» بـ «على» كما في قوله: «وعلى الثاني».

٣) قد عرفت وجه كليته بقولنا: «حيث ان المادة قد استعملت في معناها الكلي».

٤) اي: الوجوب الانشائي، وهو معطوف على «الاول» ومتعلق بـ «دفع» كما أن قوله «بأن» متعلق به «دفع» يعني: حيث دفع الاشكال على الاول بكون الوجوب كلياً، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب في الوجوب الانشائي من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية.

٥) بيان للفائدة المزبورة، وقد عرفت تقريبها آنفاً.

٦) اي: شخص الوجوب، وهذا تعليل لقوله: «ليس مستنداً ... الخ» يعني: أن ارتفاع شخص الوجوب بارتفاع موضوعه يكون في غير القضية الشرطية كاللقبية والوصفية أيضاً، مع عدم كون ارتفاع شخص الحكم فيهما من المفهوم، فلابد أن يكون للشرط خصوصية تستتبع المفهوم، وليست تلك

(*) بل من فوائد انحصار العلية، لانفس العلية.

وأورد[١] على ما تفصي[٢] به عن الاشكال[٣] بما[٤] ربما يرجع الى ما ذكرناه[٥] بما[٦] حاصله: أن التفصي لا يبتني على كلية الوجوب، لما[٧]

الخصوصية الا دلالة أداة الشرط على انحصار العلية في مدخولها، وضمير «فيها» راجع الى الجملة الشرطية.

١) معطوف على قوله: «دفع الاشكال» يعني: أن صاحب التقريرات دفع الاشكال بما ذكره هو «قده»، وأورد على ما دفعه به بعض الاعلام.

٢) مبنياً للمفعول، وضمير «به» راجع الى «ما» الموصول.

٣) اي الاشكال المزبور، وهو جعل الحكم المعلق في المنطوق كلياً مع كونه جزئياً.

٤) الصواب تبديل «بما» بـ «مما»، لانه بيان لـ «ما» في قوله: «ما تفصي به».

٥) من كون المعلق على الشرط في المنطوق نفس الوجوب الكلي الذي هو مفاد الصيغة، وخروج الخصوصيات الناشئة من الاستعمال عن مفادها.

٦) متعلق بـ «أورد». أما ما تفصي به عن الاشكال، فذكره في التقريرات بما لفظه: «وقد يذب عنه بأن الوجوب المنشأ في المنطوق هو الوجوب مطلقاً من حيث كون اللفظ موضوعاً له بالوضع العام، واختصاصه وشخصيته من فعل الامر، كما أن شخصية الفعل المتعلق للوجوب من فعل المأمور، فيحكم بانتفاء مطلق الوجوب في جانب المفهوم».

وأما ايراد الشيخ «قده» على هذا التفصي، فحاصله: أن التفصي عن الاشكال المزبور لا يبتني على كون الوجوب كلياً من ناحية الوضع، لامكان استفادة كليته من علية الشرط كما عرفت.

٧) تعليل لعدم ابتناء التفصي عن الاشكال على كلية الوجوب وضعاً، وحاصله:

أفاده . وكون[١] الموضوع له في الانشاء عاماً لم يقم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه ، حيث[٢] ان الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الالفاظ[٣].

وذلك[٤] لما عرفت من أن الخصوصيات في الانشاءات

أن الشيخ « قده » علل عدم الابتناء المزبور على كلية الوجوب وضعاً بما أفاده من استفادة كليته من علية الشرط ، كما مر .

١) مبتدء ، و « لم يقم » خبره ، وهذا من تتمة ايراد الشيخ « قده » على التفصي المزبور ، وحاصله: أن ما ادعاه المتفصي - من كون الموضوع له في الانشاء عاماً حتى يكون الحكم المعلق في المنطوق سنخه لا شخصه - خال عن الدليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه ، حيث ان الخصوصيات تستفاد من نفس الالفاظ التي ينشأ بها المعاني من دون قرينة خارجية عليها ، فصيغة «افعل» مثلا وضعت للوجوب الخاص الانشائي الذي هو جزئي ، فالانشائية قيد للموضوع له ، فلا يكون الموضوع له الوجوب الكلي حتى يكون انتفاؤه بانتفاء الشرط من باب المفهوم . وعليه ، فدفع الاشكال بكون الموضوع له الوجوب الكلي غير سديد .

٢) تقريب لقيام الدليل على عدم كون الموضوع له في الانشاء عاماً ، وقد عرفت توضيحه بقولنا : « حيث ان الخصوصيات تستفاد من نفس الالفاظ ... الخ ».

٣) اي: الالفاظ التي ينشأ بها المعاني كصيغة «افعل» لا من القرائن الخارجية.

٤) تعليل لقوله: «وبذلك قد انقدح فساد» واتضح هناك: أن الموضوع له في كل من الاسم والحرف كلّي ، وأن الآلية والاستقلالية ، والاخبارية والانشائية من خصوصيات الاستعمال . وخارجة عن نفس المعنى ، فالوجوب كلي وهو المعلق على الشرط ، وانتفاؤه بانتفاء شرطه يكون من باب المفهوم .

والاخبارات انما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بينهما[١]. ولعمري لايكاد ينقضي تعجبي كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه، مع أنها[٢] كخصوصيات الاخبار تكون ناشئة من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل.

الامر الثاني[٣]: أنه اذا تعدد الشرط مثل: «اذا خفي الاذان فقصر»

---

١) اي: بين الانشاءات والاخبارات، فالتفصيل بينهما بكون المعنى في الانشاء جزئياً وفي الاخبار كلياً ـ كما في التقريرات على ماعرفت آنفاً ـ غير وجيه، ولذا تعجب منه المصنف، وقال: «ولعمرى لا يكاد ينقضي تعجبي كيف... الخ».

٢) أي: خصوصيات الانشاء كخصوصيات الاخبار من حيث كونهما ناشئتين من خصوصيات الاستعمال، فالتفرقة بينهما ـ كما في التقريرات ـ بكون الاخبارية خارجة عن المعنى الخبري، ولذا قال بكلية المعنى الخبري، والتزم بأن انتفاءه بانتفاء شرطه يكون من باب المفهوم، وبكون الانشائية داخلة في المعنى الانشائي ولذا تشبث في استفادة المفهوم حينئذ من القضية الشرطية بدلالة أداة الشرط على انحصار العلية بالشرط، غير سديدة.

ووجه تعجب المصنف «قده»: أن خصوصية الانشائية كخصوصية الاخبارية في امكان الدخل في نفس المعنى وامتناعه، ولا وجه للتفكيك بينهما، فان أمكن الدخل في احداهما أمكن في الاخرى. وان امتنع كذلك كان ممتنعاً في الاخرى أيضاً، فلا وجه للتفرقة بينهما أصلا.

٢ ـ تعدد الشرط ووحدة الجزاء

٣) مفروض البحث في هذا الامر هو: ما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء

. . . .

ماهية كمثال المتن . فعلى القول بعدم المفهوم للقضية الشرطية لا اشكال، لكون القضيتين الشرطيتين حينئذ من قبيل القضيتين اللقبيتين في لزوم الاخذ بهما، لعدم التعارض بينهما .

وعلى القول بثبوت المفهوم للقضية الشرطية بالوضع أو بالقرينة العامة يقع التعارض بين القضيتين ، لان مفاد كل منهما نفي الحكم عند انتفاء شرطها وان كان شرط الاخرى موجوداً. فمفاد الشرط الاول في المثال « أنه اذا خفي الأذان وجب القصر ، واذا لم يخف لم يجب القصر وان خفيت الجدران » ، وهذا ينافي منطوق الشرط الثاني أعني به « اذا خفي الجدران فقصر » .

وبالجملة : يقع التعارض بين منطوق كل منهما ومفهوم الآخر ، لان مفهوم « اذا خفي الأذان فقصر » عدم وجوب القصر عند عدم خفائه مطلقاً وان خفيت الجدران . وكذا العكس ، فلابد حينئذ من التصرف في ظهور كل منهما في المفهوم بأحد الوجوه التي تعرض المصنف لبيان أربعة منها :

أولها : ما أشار اليه بقوله: «اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر» وتوضيحه : أن اطلاق كل من المفهومين يقيد بمنطوق الآخر، فيقال: ان اطلاق مفهوم « اذا خفي الأذان فقصر » وهو « اذا لم يخف الأذان لم يجب القصر » يقتضي انتفاء وجوب القصر عند انتفاء خفاء الأذان مطلقاً ، يعني : سواء خفيت الجدران أم لا ، وهذا الاطلاق يقيد بمنطوق الاخر ، بأن يقال : « اذا لم يخف الأذان لم يجب القصر مطلقاً الا اذا خفيت الجدران ». وكذا يقيد اطلاق مفهوم « اذا خفي الجدران فقصر » وهو «اذا لم تخف الجدران لم يجب القصر مطلقاً يعني : سواء خفي الأذان أم لا » بمنطوق الشرط الآخر ، ويصير حاصله ـ بعد هذا التقييد ـ « عدم وجوب القصر بانتفاء خفاء الجدران الا اذا خفي الأذان».

و اذا خفي الجدران فقصر (*) فبناء على ظهور الجملة الشرطية في

ومقتضى تقييد اطلاق المفهومين هو عدم انحصار الشرط في كل من الخفائين وأن كلا من الشرطين عِدل للاخر، اذ المتحصل بعد تقييد المفهومين بالمنطوقين هو «أنه اذا خفي الأذان، أو توارى عنه البيوت وجب التقصير»، ومفهومه «اذا لم يخفيا لا يجب القصر، وأما اذا خفي أحدهما وجب القصر» لانه مقتضى ثبوت العِدل للشرط في احدى القضيتين، كما لا يخفى.

ثم ان مرجع هذا الوجه الى رفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في عموم المفهوم، ونتيجته اثبات عِدلية كل من الشرطين للاخر، ونفي الجزاء عند انتفاء كليهما، فينتفي وجوب القصر بانتفاء الخفاءين.

(*) لا يخفى أن ظاهر العنوان يعطي عدم اختصاص البحث بما اذا لم يكن الجزاء قابلا للتكرار ذاتاً كالقتل، أو عرضاً كمثال المتن، لقيام الدليل على عدم تكرر وجوب القصر فيه بوجوبه تارة عند خفاء الاذان، وأخرى عند خفاء الجدران. فدعوى الاختصاص به ـ مع اطلاق العنوان وتطرق الاحتمالات ووجوهها في الجزاء الذي أمكن تكراره ـ خالية عن الدليل، هذا.

ثم انه (لما كانت) للقضية الشرطية ـ بناء على المفهوم ـ ظهورات عديدة:

أحدها: ظهورها في كون الشرط علة منحصرة موجبة للمفهوم، وهو انتفاء الجزاء بانتفائه.

ثانيها: ظهورها في استقلال الشرط في التأثير، وعدم كونه جزء المؤثر.

ثالثها: ظهورها في دخل خصوصيته، لا بما أنه مصداق لغيره.

رابعها: ظهورها في عموم المفهوم أو اطلاقه، وكان رفع التنافي بين القضيتين متحققاً برفع اليد عن أحد تلك الظهورات، (فيقع) الكلام في تشخيص

المفهوم لابد من التصرف ورفع اليد عن الظهور اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر ، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء

. . . .

ما هو أضعف منها ليتعين للسقوط ويؤخذ بغيره ، ويكون ذلك جمعاً عرفياً بين الدليلين. وعلى هذا، فمرجع الوجه الاول الى سقوط ظهور الشرطية في عموم المفهوم. ومرجع الوجه الثاني الى سقوط ظهورها في أصل المفهوم، وصيرورة القضية الشرطية حينئذ كاللقبية في عدم المفهوم.

فالفرق بينهما : أن الوجه الاول ينفي شرطية ما سوى الشرطين في ترتب الجزاء، فانتفاؤهما يوجب انتفاء الجزاء ، اذ المفروض وجود المفهوم لهما ، غاية الامر أن اطلاقه في كلتا الشرطيتين قيد بالمنطوق . والوجه الثاني لاينفي دخل ما سوى الشرطين في ترتب الجزاء ، اذ المفروض عدم المفهوم لهما كاللقب .

ومرجع الوجه الثالث الى رفع اليد عن ظهور الشرطية في الاستقلال ، وصيرورة الشرطين شرطاً واحداً ، والمفهوم يترتب على انتفائهما معاً ، وهذا اطلاق واوي يرفع اليد عنه .

ومرجع الوجه الرابع الى سقوط ظهور الشرطية في دخل الخصوصية في ترتب الجزاء، وكون المؤثر فيه هو الجامع بين الشرطين، لا كل واحد منهما بعنوانه، كما هو كذلك في الوجه الاول ، فان كلا من الشرطين فيه بعنوانه دخيل في ترتب الجزاء .

ثم ان الظاهر أن العرف يوفق بين الشرطيتين بالغاء ظهورهما في الانحصار وجعل كل منهما عِدلا للاخر ، لان كلا منهما نص في اناطة الجزاء به ، وظاهر وضعاً أو اطلاقاً في الانحصار، ونرفع اليد عن هذا الظاهر بنص كل من الشرطين

. . . .

. . . .

في دخله في الجزاء، وتبقى الاناطة التي تقتضيها أداة الشرط على حالها. فالنتيجة حينئذ كون كل من الشرطين عدلا للاخر، فيترتب الجزاء على كل منهما منفرداً وينتفي بانتفائهما .

وهذا هو الوجه الاول الذي هو الاوجه ، لان الضرورات تتقدر بقدرها، ومن المعلوم ارتفاع التعارض بالتصرف في الاطلاق الرافع للعدل المقوم للمفهوم .

فلا وجه لجعل الشرطيتين كالقضيتين اللقبيتين حتى لا تدلا على المفهوم كما هو قضية الوجه الثاني، لاستلزامه انسلاخ أداة الشرط عن الاناطة والتعليق رأساً من دون موجب لذلك .

وتوهم رجحان الثاني على الاول ، لعدم تصرف فيه في المنطوق ، دون الاول، للزوم التصرف فيه، فاسد، اذ لا يعقل رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف في المنطوق .

كما لا وجه لجعل الشرطين من مصاديق ماهو الشرط واقعاً، والغاء عنوانهما كما هو قضية الوجه الرابع، استناداً الى قاعدة عدم صدور الواحد عن المتعدد، وذلك لان مورد هذه القاعدة وعكسها الواحد الشخصي ـ كما ثبت في محله ـ لا النوعي ، كالحرارة المستندة الى النار تارة ، والى شعاع الشمس أخرى ، والى الحركة ثالثة ، والى الغضب رابعة ، والمقام من الثاني ، دون الاول ، اذ المفروض كون المعلق في المنطوق سنخ الحكم وطبيعته، لا شخصه، فلاتكون القاعدة العقلية شاهدة على كون الشرط هو الجامع بين الشرطين .

. . . .

. . . .

وكما الاوجه أيضاً لرفع اليد عن ظهور كل من الشرطين في السببية المستقلة وجعل كل منهما جزء السبب ، كما هو قضية الوجه الثالث ، وذلك لكون كل من الشرطيتين نصاً في ترتب التالي على المقدم ولو في مورد واحد، فلا مجال لجعل كل من الشرطين جزء السبب .

فالنتيجة : أن الاظهر هو الوجه الاول ، أعني: كون كل من الشرطين عِدلا للاخر ، فتدبر .

ثم ان هناك وجهاً خامساً، وهو ماذكره الحلي «ره» قال في السرائر ص ٧٤ ما لفظه : « وابتداء وجوب التقصير على المسافرين (المسافر) ظاهر من حيث يغيب عنه أذان مصره المتوسط، أو يتوارى عنه جدران مدينته، والاعتماد عندي على الأذان المتوسط دون الجدران » .

وجعله في التقريرات رابع الوجوه ، وحاصله : رفع اليد عن احدى الجملتين رأساً ، وجعلها كالعدم ، وحفظ الاخرى منطوقاً ومفهوماً ، ولذا جعل المدار في وجوب القصر على خفاء الاذان فقط ، وأسقط خفاء الجدران عن التأثير رأساً .

وفيه: أن الغاء أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، مع أن لازمه لغوية الاخر رأساً من دون موجب له ، مع امكان الجمع العرفي بينهما. الا أن يقال بأمارية خفاء الجدران على خفاء الاذان، لكنه ليس جمعاً عرفياً، ومجرد امكانه الثبوتي لا يجدي في اثباته ،كما لا يخفى .

الا أن يدعى أن خفاء الاذان يتحقق دائماً قبل خفاء الجدران .

الشرطين[١].

واما[٢] برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عـدم

---

١) وهما في المثال: خفاء الاذان، والجدران. وعدم وجوب القصر عند انتفاء الشرطين واضح، لان المفهوم حينئذ انتفاء وجوبه عند انتفاء الخفاءين.

٢) معطوف على قوله: «اما» وهذا ثاني الوجوه الاربعة:

وحاصله: التصرف في ظهور الجملة الشرطية في ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة حتى يترتب عليه الانتفاء عند الانتفاء، فتكون القضيتان الشرطيتان كالقضية اللقبية في عدم الدلالة على المفهوم.

ومحصل هذا الجمع ترتب الجزاء على كل من الشرطين بالاستقلال، فيجب القصر عند خفاء الاذان بالاستقلال، وكذا عند خفاء الجدران، ومع انتفائهما لادلالة لهما على دخل شيىء آخر في الجزاء. بخلاف الوجه الاول، فانه يدل على عدم الدخل، حيث انه قضية تقييد اطلاق كل من المفهومين بمنطوق الآخر.

وبالجملة: مرجع هذا الوجه الى التصرف في ظهور الجملة الشرطية في المفهوم. والنتيجة حينئذ انكار المفهوم، وجعل القضيتين الشرطيتين كالقضية اللقبية في عدم الدلالة على المفهوم، فلا تدل الشرطيتان حينئذ على عدم دخل شيىء آخر في ثبوت الجزاء.

ويمكن أن يقال ـ بل هو المظنون قوياً ـ: ان الحلي «ره» لعدم حجية أخبار الاحاد عنده لم يعتمد على رواية اشتراط خفاء الجدران، لكونه من الاخذ بغير الحجة، فاعتماده على شرطية خفاء الاذان ليس من باب ترجيح احدى الحجتين على الاخرى، بل من باب الاخذ بالحجة وطرح غيرها. فما في السرائر خارج عـن موضوع البحث و هو تعدد الشرط واتحـاد الجزاء، اذ الشرط ـ بناء على هذا التوجيه ـ واحد، لا متعدد، فلا يكون وجهاً خامساً.

مدخلية شيىء آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الاول[١] ، فان فيهما[٢] الدلالة على ذلك[٣].

واما[٤] بتقييد اطلاق الشرط في كل منهما بالاخر، فيكون الشرط

بخلاف الوجه الاول ، فانه يدل على عدم دخل شيىء آخر في ثبوت الجزاء بل ينتفي بانتفاء الشرطين ، وليس هنا شرط آخر يقوم به الجزاء .

١) وهو تقييد اطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر .

٢) اي: في الشرطين ، وهذا هو الفارق بين الوجهين ، ففي الوجه الاول يدل الشرطان على نفي الشرط الثالث ، فينتفي الجزاء بانتفائهما ، اذ المفروض تقييد المفهومين، لا رفع اليد عنهما رأساً. وفي الوجه الثاني لا يدل الشرطان على نفي الشرط الثالث حتى يثبت لهما المفهوم، ولذا صارت القضيتان الشرطيتان ـ بناء عليه ـ كاللقب في عدم المفهوم لهما رأساً .

٣) أي : عدم مـدخلية شيىء آخر في ثبوت الجزاء ، بل ينتفي الجزاء بانتفائهما .

٤) معطوف على « اما » . وهذا ثالث الوجوه الاربعة ، وحاصله : تقييد الاطلاق الواوي ، وتوضيحه : أن اطلاق الشرط في كل منهما يدل على كونـه تمام الموضوع للحكم المذكور في الجزاء ، فالموضوع التام لوجوب القصر هو خفاء الاذان ، وكذا في المثال الاخر، ونرفع اليد عن هذا الاطلاق بنص كـل منهما . ونتيجة ذلك صيرورة كـل من الشرطين جزء الموضـوع ، فكأنه قيل: « اذا خفي الاذان وتوارى عنه البيوت وجب عليه القصر » فالجزاء مترتب على كلا الشرطين، ولا يترتب على أحدهما، كما لا يترتب على غيرهما، فالشرطان ينفيان شرطية شيىء آخر للجزاء . ومرجع هذا الوجه الى رفع اليد عن ظهور

هو خفاء الاذان والجدران معاً[١]، فاذا خفيا[٢] وجب القصر، ولا يجب[٣] عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما.

واما[٤] بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما بأن يكون تعدد

كل من الشرطين في الاستقلال، وجعل كل منهما جزء الموضوع، والمجموع شرطاً واحداً نافياً لدخل غيرهما في الجزاء.

١) بحيث يكون كل من الشرطين جزءاً لموضوع وجوب القصر.

٢) اي: الاذان والجدران.

٣) يعني: ولا يجب القصر عند انتفاء خفاء الاذان والجدران ولو خفي أحدهما.

٤) معطوف على «اما» وهذا رابع الوجوه الاربعة، وحاصله: رفع اليد عن ظهور الشرط في كونه بعنوانه دخيلا ومؤثراً في الجزاء، وجعله في صورة تعدده مصداقاً لما هو الشرط حقيقة، فكل من الشرطين محصل لما هو الشرط في نفس الامر أعني الجامع بينهما، وذلك لما تقرر عندهم من عدم تأثير المتعدد بما هو متعدد في الواحد، فالشرطان بما هما متعددان لا يؤثران في الجزاء، بل بما هما محصلان لذلك الجامع الوحداني.

ومرجع هذا الوجه الى رفع اليد عن تأثير كل من الشرطين بعنوانه الخاص في الجزاء، فيثبت الجزاء بأحدهما، وينتفي بانتفائهما، ويدلان على عدم دخل شيء آخر في ثبوت الجزاء، كأول الوجوه الاربعة، غاية الامر أن مرجع الاول الى التصرف في الاطلاق العِدلي، ورفع اليد عنه مع انحفاظ خصوصية كل من الشرطين. بخلاف هذا الوجه الرابع، فان المؤثر وما هو الشرط حقيقة هو الجامع بين الشرطين، وتأثير كل منهما انما يكون لمصداقيته لذلك الجامع.

الشرط قرينة على أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانــه الخاص ، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان .

ولعل(١) العرف يساعد على الوجه الثاني ، كما أن العقل ربمـا يعين هــذا الوجه(٢) ، بملاحظة(٣) أن الامور المتعددة بما هي مختلفة

---

١) هذا شروع في الاستظهار ومقام الاثبات ، كما أن ما قبله كان راجعاً الى مقام الثبوت .

ومحصل ما أفاده : أن العرف ربما يساعد على الوجه الثاني ، وهو رفع اليد عن المفهوم في كلتا الشرطيتين ، وجعلهما كالقضيتين اللقبيتين، وذلك لان المفهوم تابع للخصوصية التي يدل عليها المنطوق، وتلك الخصوصية لما كانت بالوضع أو بالاطلاق المتقوم بعدم البيان على خلافه، ومن المعلوم كون تعدد الشرط بياناً أو قرينة على المجاز ، فلاتدل القضية الشرطية مع التعدد ووحدة الجزاء على تلك الخصوصية حتى تـدل على المفهوم . فالنتيجة : أن العرف يساعد على رفع اليد عن المفهوم في كلتا القضيتين، وعدم دلالتهما على المفهوم أصلا ، فانتفاء خفاء الاذان والجدران معاً لايدل على انتفاء سنخ الحكم، لامكان قيام شرط آخر لثبوت الجزاء .

٢) اي : الوجه الرابع ، وهو رفع اليد عن خصوصية كل من الشرطين، وجعل الشرط ما يعمهما ويصدق عليهما .

٣) هذا تقريب حكم العقل بتعين الوجه الرابع ، وحاصله : أن قاعدة عدم صدور الواحد الا عن الواحد تقتضي عدم تأثير الشرطين المختلفين بما أنهما متعددان في واحد وهو الجزاء، بل لابد من ارجاع المتعدد الى الواحد حتى يكون هو المؤثر، فكل من الشرطين انما يؤثر بلحاظ الجامع الذي هو الشرط

لايمكن أن يكون كل منهــا مؤثراً في واحد، فانه[1] لابد من الربط الخاص بين العلة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحـد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان، ولذلك[2] أيضاً لايصدر من الواحد[3] الا الواحد، فلابد[4] من المصير الى أن الشرط في الحقيقة واحــد،

حقيقة، وينطبق عليه، وهذه القاعدة العقلية تعين الوجه الرابع، وتجعل الشرط المؤثر الجامع الوحداني المنطبق على كل واحد من الشرطين .

١) الضمير للشأن، وهذا برهان قاعدة عدم صدور الواحد الا عن الواحد، وحاصله : أن السنخية المخصوصة بين العلة والمعلول والربط الخاص بينهما تقتضي صدور الواحد عن الواحد، لاعن المتعدد بما هو متعدد، لعدم السنخية بين الواحد والمتعدد، كما تقتضي أن لايصدر من الواحد الا الواحد. وعلى هذا، فيمتنع تأثير الشرطين بما هما اثنان، بل لابد أن يستند الاثر الواحد الى الواحد وهو الجامع بين الشرطين .

٢) اي : ولاعتبار الربط الخاص بين العلة والمعلول لايصدر من الواحد أيضاً الا الواحد .

٣) اي : من العلة الواحدة الاّ معلول واحد .

٤) هذا متفرع على حكم العقل بعدم صدور الواحد الا عن الواحد، وعلى قوله : « ولعـل العرف يساعد على الوجه الثاني » وحاصله : أنه ـ بعد بناء العرف على الوجه الثاني وهو رفع اليد عن المفهوم في كلتا الشرطيتين، وجعلهما كالقضية اللقبية بالتقريب المتقدم سابقاً، وبعد بناء العقل على امتناع تأثير كـل من الشرطين بعنوانه الخاص في الجزاء ـ لابد من الجمع بين القول بعـدم المفهوم للقضية الشرطية عند التعدد، لبناء العرف على ذلك كما عرفت آنفاً،

وهو المشترك بين الشرطين، بعد البناء[١] على رفع اليد عن المفهوم وبقاء[٢] اطلاق الشرط في كل منهما على حاله، وان كان بناء العرف والاذهان العامية على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص[٣]، فافهم.

وبين القول بثبوت المفهوم لها، لكون الشرط هو الجامع بين الشرطين، للقاعدة العقلية وهي عدم صدور الواحد عن الاثنين، برفع اليد عن المفهوم، وبقاء اطلاق الشرط في كل من الشرطيتين على حاله، فيقال في المثال المذكور بوجوب القصر عند خفاء الاذان مطلقاً وان لم تخف الجدران، و بالعكس، فالمراد باطلاق الشرط كون كل من الشرطين تمام السبب، لاجزءه.

١) هذا بناء العرف، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «ومحصل ما أفاده أن العرف ربما يساعد على الوجه الثاني وهو رفع اليد عن المفهوم ... الخ».

٢) معطوف على «رفع» يعني: وبعد البناء على بقاء اطلاق الشرط، اذ لاموجب لرفع اليد عن أصل تأثيره في الجزاء، لكون كل من الشرطين نصاً في التأثير، وكذا لاموجب لرفع اليد عن اطلاق شرطيته، بأن يقيد اطلاق كل منهما بالاخر لتكون نتيجة التقييد جزئية كل منهما للسبب، اذ يرتفع التنافي بينهما برفع اليد عن المفهوم فيهما.

٣) يعني: لابعنوان آخر عام ينطبق عليه، كما هو قضية الوجه الرابع، وضمير «منهما» راجع الى الشرطين، وقوله: «وان كان بناء العرف ...الخ» استدراك على قوله: «فلابد من المصير الى أن الشرط في الحقيقة واحد» يعني: أن مقتضى ماتقدم من البرهان العقلي هو: أن الشرط في الحقيقة واحد

. . . .

وهو الجامع بين الشرطين ، وأن المؤثر في ترتب الجزاء هو هذا الجامع ، لا كل شرط بخصوصه وعنوانه، الا أن بناء العرف العام في أمثال المقام على تعدد الشرط ، وأن المؤثر في ترتب الجزاء هو كل شرط بخصوصه وعنوانه .

فتحصل من جميع ما ذكر: أن الوجه الاول يدل على كون كل واحد من الشرطين عدلا للاخر، وعلى كون المفهوم مترتباً على انتفائهما ، فيشارك الوجه الثاني في الدلالة على السببية المستقلة لكل من الشرطين ، بمعنى : أن المؤثر في ترتب الجزاء هو كل منهما بخصوصه وعنوانه .

ويشارك الثالث والرابع في الدلالة على المفهوم بانتفاء الشرطين .

ويفارق الثاني في أنه يدل على المفهوم بانتفاء الشرطين ، بخلاف الثاني.

ويفارق الثالث في أن الشرط المؤثر فيه كل منهما مستقلا، بخلاف الثالث، فان الشرط المؤثر فيه مجموع الشرطين ، و الجزاء مترتب على كليهما ، كترتب وجوب القصر على خفاء الاذان والجدران معاً .

ويفارق الرابع في أن الشرط المؤثر فيه هو ما ذكر بخصوصه وعنوانه في المنطوق ، بخلاف الرابع، فان المذكور في المنطوق ليس بعنوانه هو الشرط وانما هو مصداق لما هو شرط واقعاً ، وأن الشرط الحقيقي هو الجامع بين الشرطين المذكورين في المنطوقين .

ويفارق الوجه الثاني الوجوه الثلاثة الاخرى في أنها تدل على المفهوم ، بخلافه ، فانه كاللقب على ما عرفت .

والحاصل: أن الوجه الاول والثاني مشتركان في التصرف في الخصوصية المستفادة من المنطوق المستتبعة للمفهوم ، ويمتاز الثاني عن الاول برفع اليد

الامر الثالث (*) : اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء[1] فلااشكال

عن الانحصار بالكلية، ولذا لا يدل على المفهوم، ويكون كاللقب. بخلاف الاول فان الحصر فيه اضافي ، ولذا يدل على المفهوم عند انتفاء الشرطين .

وأما الظهور في السببية المستقلة لكل من الشرطين بعنوانه، فهو محفوظ فيهما، بخلاف الوجهين الآخرين، اذ في الوجه الثالث يكون كل من الشرطين جزء السبب ، وفي الوجه الرابع يكون السبب هو الجامع بين الشرطين .

٣ ـ تداخل المسببات وعدمه

١) مع كونه قابلا للتكرار، اذ مع امتناعه له لا معنى لجريان نزاع التداخل في المسببات في الجزاء الذي لا يقبل التكرار كالقتل، فيعتبر في موضوع بحث التداخل أمران :

أحدهما: قابلية الجزاء للتكرار.

ثانيهما : سببية كل واحد من الشرطين أو الشروط لترتب الجزاء عليه

(*) لا يخفى أن هذا الامر من جزئيات مسألة ورود الامر بشيء عقيب الامر به قبل امتثاله . والوجه في إفراده بالبحث وعقد أمر له مستقلا هو : أن له ظهورين في استقلال الجزاء ، وعدم التداخل .

أحدهما : ظهور الهيئة في التأسيس ، وهو مشترك بين المسألتين .

والاخر المختص بهذه المسألة: ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث كل شرط ، فبذلك يضعف ظهور المتعلق في وحدة الطبيعة، ولذا اختار المصنف هناك التأكيد، تقديماً لظهور المتعلق مالم يذكر سبب، أوذكر سبب واحد ، احترازاً عما ذكر فيه سببان كالمقام .

على الوجه الثالث[1] (*) .

حتى يصح البحث عن أن تقارن الشرطين زماناً أو تقدم أحدهما على الاخر هل يوجب التداخل في المسبب حتى يجوز الاكتفاء بمسبب واحد، كوضوء واحد عقيب النوم والبول مثلا ، بعد فرض كون كل من النوم والبول سبباً مستقلا للوضوء، أم لا يوجب التداخل فيه، بل يجب عقيب كل منهما مسبب، فلا يكتفى بوضوء واحد لهما .

ومن هنا يظهر الفرق بين هذا الامر وسابقه، فان البحث هنا في أن السببين المستقلين هل يتداخلان في المسبب بأن يستتبعا مسبباً واحداً. كوضوء واحد عقيب النوم والبول ؛ أم لا . بخلاف الامر السابق ، فان البحث فيه انما هو في أصل السببية ، وأن كلا منهما سبب مستقل أم لا .

١) يعني: أن الاشكال في تداخل المسبب وعدمه لا يتمشى على ثالث الوجود المتقدمة في الامر السابق، وذلك لانه كان مبنياً على تقييد اطلاق الشرط في كل من الشرطيتين بحيث يكون المجموع شرطاً واحداً ، وهو لا يقتضي الآ جزاء واحداً ، فلا مورد حينئذ لاشكال تداخل المسببات جوازاً ومنعاً ، فنفي اشكال التداخل على هذا الوجه الثالث يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، اذ ليس في البين الا مسبب واحد، وانما يتمشى على سائر الوجوه الثلاثة الاخرى المبنية على استقلال كل شرط في التأثير في الجزاء، واستتباع كل شرط جزاء مستقلا. ولازم ذلك تعدد الجزاء بتعدد الشرط، فيجري النزاع حينئذ في التداخل وعدمه ، وأنه هل يكتفى بجزاء واحد أم لابد من تعدده بتعدد الشرط ؟

(*) وكذا لا اشكال على ماذهب اليه الحلي «ره» من الغاء احدى الجملتين رأساً، اذ على هذا القول لايتعدد الشرط، بل الشرط واحد من الشرطين، فلاموضوع لهذا النزاع بناء على مذهبه أيضاً .

وأما على سائر الوجوه، فهل اللازم الاتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط [الشروط] أو يتداخل، ويكتفى باتيانه دفعة واحدة[١] فيه أقوال، والمشهور عدم التداخل[٢]، وعن جماعة منهم المحقق الخوانساري (ره) التداخل[٣]، وعن الحلي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط[٤] وتعدده.

والتحقيق (*) أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء

---

١) هذا هو التداخل، وضمير « باتيانه » راجع الى الجزاء.

٢) اي: مطلقاً سواء أكان جنس الشروط متحداً أو متعدداً، فيجب المسبب ـ كالوضوء ـ عقيب كل سبب من أسبابه، فيجب بعد النوم وضوء، وبعد البول وضوء، وكذا بعد كل من النومين أو النومات، وهذا هو المسمى بعدم التداخل.

٣) أي: مطلقاً من غير فرق في ذلك بين اتحاد جنس الشروط وتعدده، فيجب وضوء واحد عقيب النوم والبول مثلا، وبعد النومين أو النومات.

٤) كالبول مرتين أومرات، وتعدد جنس الشروط كالنوم والبول الموجبين للوضوء، فمذهب الحلي « ره » التداخل مع اتحاد جنس الشروط، وعدمه مع تعدده.

(*) قد يقال: انه لا يلزم من ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط المتعدد حقيقة كالنوم والبول، أو وجوداً كالنوم مرتين مع وحدة الجزاء حقيقة كالوضوء محال، أعني به اجتماع المثلين، وهما الوجوبان المتعلقان بطبيعة الوضوء، بتقريب: أن الوجوب من الامور الاعتبارية التي لا محذور في اجتماعها، وليس من الامور الوجودية المشتركة في حقيقة واحدة حتى يكون من باب اجتماع المثلين.

عند حدوث الشرط[١] بسببه[٢]، أو بكشفه[٣] عن سببه،

---

١) لان مقتضى علية الشرط هو حدوث الجزاء عند حدوثه .

٢) اي : بسبب الشرط فيما اذا كان الشرط سبباً حقيقياً للجزاء ، كقوله : « اذا سافرت فقصر » .

٣) اي: بكشف الشرط عن سببه فيما اذا كان معرفاً ومشيراً الى ماهو الشرط حقيقة ، كخفاء الاذان الذي يكون أمارة على الشرط أعني به البعد الذي هو حد الترخص .

وتوضيح ما أفاده بقوله: « والتحقيق » أنه لابد من الالتزام بعدم التداخل ، لان التداخل مستلزم لاجتماع المثلين ، حيث ان ظاهر القضية الشرطية مطلقاً اتحدت أم تعددت ـ كما في المقام ـ علية الشرط للجزاء المستلزمة لحدوثه عند حدوث الشرط ، ومقتضى هذا الاستلزام تعدد الجزاء بتعدد الشرط ، والاخذ بهذا الظاهر محال ، للزوم اجتماع حكمين مثلين ـ كوجوبين ـ في موضوع واحد وهو الجزاء كالوضوء ، اذ المفروض أنه واحد حقيقة ، ومن المعلوم أن اجتماع المثلين كالضدين محال. ولا يمكن التفصي عن هذا المحذور الا بالالتزام

لكنه مدفوع بأن العبرة بمنشأ انتزاع الوجوب، وهو الطلب الحتمي المحرك لعضلات العبد ، والباعث له نحو المطلوب، ومن المعلوم امتناع تحقق البعثين الى شيء واحد ، للزوم تحصيل الحاصل المحال وان لم يكن من اجتماع المثلين : هذا . مع لزوم اجتماع المثلين في مباديه من الحب والارادة، لانهما من الامور الخارجية .

ولا وجه للالتزام بالتأكد ، لانه خلاف ما فرضناه من استقلال كل شرط في كونه مؤثراً في حدوث الجزاء .

وكان[1] قضيته[2] تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، كان[3] الاخذ بظاهرها اذا تعدد [الشرط] حقيقة أو وجوداً[4] محالا، ضرورة أن لازمه[5]

بعدم التداخل، بأن يقال: ان المسبب في كل واحد من الشرطين أو الشروط وجود من الطبيعة مغاير لوجودها في الشرط الآخر، فعلى القول بعدم التداخل لا يلزم غائلة اجتماع المثلين، ولا التصرف في ظاهر القضية الشرطية من حدوث الجزاء بحدوث الشرط. وعلى القول بالتداخل لابد من التصرف في ظاهر القضية الشرطية بأحد الوجوه الآتية.

١) معطوف على «كان» في قوله: «لما كان» وحاصله: أن ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، واقتضاء هذا الظهور تعدد الجزاء عند تعدد الشرط يوجبان الاستحالة، لاستلزام هذين الظهورين اجتماع الوجوبين على موضوع واحد ـ وهو الجزاء كالوضوء ـ واجتماع الوجوبين اللذين هما مثلان محال كاجتماع الضدين، وهذا لازم القول بالتداخل، وقد عرفت أن منشأ الاستحالة المزبورة المحافظة على هذين الظهورين: ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث، وظهورها في تعدد الجزاء عند تعدد الشرط.

٢) اي: قضية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

٣) جواب «لما» يعني: كان الاخذ بظاهر الجملة الشرطية اذا تعدد الشرط محالا.

٤) تعدد الشرط حقيقة كالنوم والبول الموجبين للوضوء، وتعدده وجوداً كالنوم مرتين. وقوله: «محالا» خبر «كان».

٥) اي: لازم حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، وقوله: «ضرورة» تعليل للاستحالة.

أن يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هي واحدة في مثل «اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ» أو فيما اذا بال مكرراً، أو نام كذلك[١] محكوماً بحكمين متماثلين[٢]، وهو واضح الاستحالة كالمتضادين، فلابد[٣] على القول بالتداخل من التصرف فيه[٤] اما بالالتزام[٥] بعدم

١) اي: مكرراً، وهذا وقوله: «أو فيما اذا بال مكرراً» مثالان لتعدد الشرط وجوداً واتحاده ماهية، كما أن قوله: «اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ» مثال لتعدد الشرط ماهية.

٢) وهما الوجوبان المتعلقان بالوضوء، وهو كاجتماع الضدين محال.

٣) هذا متفرع على استلزام القول بالتداخل لاجتماع المثلين المحالى، لكون الموضوع -بناء على التداخل- صرف الوجود من طبيعة الجزاء كالوضوء ومن المعلوم عدم تحمله لحكمين، فلابد حينئذ من التصرف في ظهور القضية الشرطية في حدوث الجزاء بحدوث الشرط حتى لا يلزم اجتماع المثلين. وهذا بخلاف القول بعدم التداخل، لما عرفت من عدم لزوم الاستحالة منه أصلا حتى يحتاج الى التصرف في ظهورها.

٤) اي: في ظاهر القضية الشرطية بأحد الوجوه الآتية.

٥) هذا أول وجوه التصرف، ومرجعه الى التصرف في ظهور الشرط في كونه علة لحدوث الجزاء برفع اليد عن ظهوره في ذلك، وارادة ثبوت الجزاء عند ثبوته، والثبوت أعم من الحدوث والبقاء، ففي صورة تقارن الشرطين زماناً يستند ثبوت الجزاء الى الجامع بينهما، وفي صورة ترتبهما وتقدم أحدهما على الآخر زماناً يستند ثبوت الجزاء الى المتقدم منهما، فقوله: «اذا نمت فتوضأ» يدل على ثبوت وجوب الوضوء عند ثبوت النوم، فان لم يسبقه البول

دلالتها[١] في هذا الحال[٢] على[٣] الحدوث عند الحدوث ، بل على مجرد الثبوت (*) . أو الالتزام[٤]

مثلا استند حدوث الجزاء الى النوم ، وان سبقه استند اليه ، وان قارنه استند الى الجامع بينهما .

١) أي: الجملة الشرطية لا تدل على كون وجود الجزاء ناشئاً من قبل الشرط مستقلا .

٢) أي : في حال تعدد الشرط .

٣) متعلق بـ « دلالتها » والمراد بالحدوث حدوث الجزاء بسبب الشرط .

٤) معطوف على « اما » . وهذا ثاني وجوه التصرف ، ومرجعه الى ابقاء الشرط على ظاهره من كونه علة لحدوث الجزاء، والغاء ظهور الجزاء في كونه بعنوانه موضوعاً للحكم ، فيقال : ان الوضوء مثلا الذي وجب تارة بالنوم ، وأخرى بالبول ، وثالثة بمس الميت مثلا ليس حقيقة واحدة ، بل هو حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، حيث ان ظاهر كل شرط عليته لحدوث تكليف غير التكليف المسبب عن شرط آخر، فيكون الوضوء كالغسل من حيث وحدته صورة وتعدده حقيقة، لكنه مع كونه حقائق متعددة يصدق على واحد، كوجوب اكرام هاشمي واضافة عالم ، فان الذمة وان اشتغلت بتكليفين وجوب اكرام الهاشمي ووجوب اضافة العالم ، الا أنه اذا أضاف عالماً هاشمياً، فقد برئت ذمته من كليهما ، لانه يصدق حينئذ امتثالهما معاً .

(*) هذا شأن الجملة الخبرية ، لانها لا تدل الا على مجرد الثبوت عند الثبوت ، كثبوت القيام لزيد في قوله : « زيد قائم » ، وأما الانشاء بداعي البعث الجدي كما هو ظاهر قوله : « اذا نمت فتوضأ » فلا يكون اثباتاً للبعث الاول، اذ هو وجود آخر من البعث مغاير له .

بكون متعلق الجزاء وان كان واحداً صورة الا أنه[١] حقائق متعددة حسب تعدد الشرط[٢] متصادقة[٣] على واحد ، فالذمة و ان اشتغلت بتكاليف متعـددة حسب تعدد الشروط [الشرط] الا أن الاجتزاء بواحد ، لكونه[٤] مجمعاً لها . كما في « أكرم هاشمياً وأضف عالماً » فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة ، ضرورة[٥] أنه بضيافته بداعي الامرين يصدق أنه امتثلهما[٦] ، ولا محالة يسقط الامر بامتثاله[٧] وموافقتـه .

١) أي : متعلق الجزاء كالوضوء في الأمثلة المذكورة .

٢) غرضه : أن كون متعلق الجزاء حقائق متعددة مما يقتضيه تعدد الشرط بالتقريب الذي مر آنفاً بقولنا : « حيث ان ظاهر كل شرط . . . الخ » .

٣) صفة لقوله : « حقائق » يعني : أن متعلق الجزاء كالوضوء حقائق متعددة متصادقة على واحد كوضوء واحد ، لا أن تلك الحقائق متباينة غير متصادقة على واحد ، كالوضوء والغسل اللذين لا يتصادقان على واحد .

٤) تعليل للاجتزاء بواحد ، وضميره راجع الى الواحد ، يعني : لكون الواحد مجمعاً للتكاليف المتعددة ، فالاكتفاء بوضوء واحد في الامثلة المتقدمة انما هو لتصادق الوضوءآت العديدة الواجبة بموجبات مختلفة عليه ، وصدق الامتثال بالنسبة الى الجميع .

٥) تعليل للاجتزاء بالواحد الذي هو المجمع ، وحاصل التعليل : أن الاتيان بالمجمع بداعي الامرين يوجب صدق امتثال الامرين الموجب لسقوطهما .

٦) أي : الامرين ، وضمائر « انه ، بضيافته ، انه » ترجع الى المأمور .

٧) يعني : بسبب امتثال الامر وموافقته .

وان كان له امتثال كل منهما[١] على حدة، كما اذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة، وأضاف العالم غير الهاشمي .

ان قلت[٢]: كيف يمكن ذلك – أي الامتثال بما تصادق عليه العنوانان – مع استلزامه[٣] محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه[٤].

قلت[٥] : انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين ، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب ، وانتزاع[٦]

١) أي : كل من الامرين بالاستقلال، كاكرام الهاشمي بغير الضيافة، واضافة العالم غير الهاشمي .

٢) ملخص هـذا الاشكال : عدم اندفاع محذور اجتماع المثلين فيما اذا تصادق عليه الطبيعتان ، حيث ان الضيافـة مصداق لطبيعتي الاكرام والضيافة ، فيلزم اجتماع وجوبين في الضيافة الخارجية التي هي مصداق للطبيعتين المزبورتين. فجعل الجزاء حقائق عديدة لا يدفع اشكال اجتماع المثلين في المصداق الخارجي.

٣) يعني : مع استلزام الامتثال بما تصادق عليه العنوانان محذور اجتماع المثلين .

٤) أي : فيما تصادق عليه العنوانان .

٥) هذا دفع الاشكال، وحاصله: أن انطباق عنوانين على شيء واحد يكون مصداقاً لهما لا يوجب اتصافه بوجوبين ، لاستحالته عقلا، فلابد من كون هذا المصداق محكوماً بوجوب واحد متأكد .

٦) معطوف على « اتصافه » ، يعني : أن انطباق العنوانين على مصداقهما يكون منشأ لاتصافه بالوجوب ، ولانتزاع صفة الوجوب لذلك المصداق .

صفته [صفة] له، مع(١) أنه - على القول بجواز الاجتماع - لا محذور في اتصافه(٢) بهما، بخلاف ما اذا كان بعنوان واحد(٣). فافهم(٤).

أو الالتزام(٥) [بالالتزام] بحدوث الأثر عند وجود كل شرط

---

١) هذا جواب آخر، وحاصله: أنه لا محذور في اجتماع وجوبين على شيء واحد اذا كان فرداً لعنوانين بناء على جواز اجتماع الحكمين في واحد بعنوانين.

فالجواب الاول ناظر الى عدم لزوم الاجتماع بمجرد انطباق عنوانين، والثاني ناظر الى عدم لزوم محذور في الاجتماع اذا كان بعنوانين.

٢) اي: في اتصاف الواحد بوجوبين من دون أن يؤكد أحدهما الآخر.

٣) كما هو ظاهر القضيتين، لوحدة عنوان الجزاء فيهما، كقوله: «اذا نمت فتوضأ واذا بلت فتوضأ».

٤) الظاهر أنه اشارة الى ضعف الجواب الثاني، اذ ليس هنا عنوانان حتى يقال بجواز اجتماع وجوبين بعنوانين، فان الوضوء في الامثلة المتقدمة الواقع عقيب شروط متعددة ليس الا عنواناً واحداً، فيلزم اجتماع وجوبين في فرد واحد بعنوان واحد، وهو غير جائز حتى عند القائل بالجواز كما تقدم في محله.

٥) معطوف على «الالتزام» وهذا ثالث الوجوه، وحاصله: رفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في كون الشرط سبباً مستقلا لوجود الجزاء، فيكون الشرط الاول مؤثراً في وجود الجزاء في الجملة، والشرط الثاني مؤثراً في تأكده الذي هو مرتبة شديدة من مراتب وجوده، فكل مرتبة من مراتب وجود الجزاء مستندة الى أحد الشرطين، مع المحافظة على ظهورها في كون موضوع الجزاء بعنوانه موضوعاً للحكم، وعدم انثلامه أصلا.

الأ أنه[١] وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الاول، وتأكد وجوبه عند الاخر .

ولا يخفى أنه لا وجه[٢] لان يصار الى واحد منها، فانه[٣] رفع اليد عن الظاهر بلا وجه . مع[٤] ما في الاخيرين من الاحتياج الى اثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد وان كان صورة واحداً

١) اي: الاثر كوجوب الوضوء عقيب النوم، وتأكد وجوبه عقيب الشرط الاخر كالبول ، فالاثر الحادث عقيب الشرط الاول أصل الوجوب ، و عقيب الشرط الثاني تأكده .

٢) غرضه الاشكال على الوجوه المذكورة التي هي مبنى التداخل بأنها احتمالات في مقام الثبوت، وهي لاتجدي في دفع اشكال اجتماع المثلين مالم يقم دليل عليها في مقام الاثبات ، فلا يصار الى واحد منها ، لكونه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه يوجبه .

٣) يعني : فان المصير الى واحد منها رفع اليد عن الظاهر بلا وجه .

٤) غرضه تخصيص الوجهين الاخيرين باشكال، مضافاً الى الاشكال المشترك بينهما وبين الوجه الاول . وملخص الاشكال المختص بالاخيرين اللذين يكون أحدهما : التصرف في ظاهر الجزاء بجعله حقائق متعددة بتعدد الشرط متصادقة على واحد ، والاخر : الالتزام بكون الاثر الحادث في الشرط الاول نفس الوجود ، وفي الشرط الثاني تأكده ، **هو** : أنه لابد في التصرف الاول منهما من اثبات كون الوضوء في قوله : « اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ » متعدداً حقيقة ، حتى يكون الوضوء الخارجي مصداقاً لطبيعتين . واثبات ذلك مشكل جداً ، لعدم نهوض دليل عليه .

سمي[مسمى] باسم واحد كالغسل[١]. والى[٢][اثبات]أن الحادث بغير الشرط الاول تأكد ما حدث بالاول[٣]، ومجرد الاحتمال[٤] لايجدي مالم يكن في البين ما يثبته .

ان قلت: وجه ذلك[٥] هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية،

كما أنه لابد في التصرف الثاني منهما من اثبات دلالة الشرط الاول على حدوث أصل الوجوب ، ودلالة الشرط الثاني على تأكد الوجوب ، واثبات ذلك أيضاً في غاية الاشكال ، ومن المعلوم أن مجرد احتمالهما لايجدي في دفع محذور اجتماع المثلين، وحيث انه لادليل على شيء من التصرفات المذكورة، فهي ساقطة عن الاعتبار ، ولا يندفع بها غائلة اجتماع المثلين .

١) فانه واحد صورة متعدد حقيقة، لتغاير آثاره الكاشف عن تعدد ماهيته.

٢) معطوف على قوله: «الى اثبات» والمعطوف عليه راجع الى التصرف في متعلق الجزاء بجعله حقائق متعددة ، والمعطوف راجع الى التصرف في ظهور الجملة الشرطية في حدوث الاثر عند وجود كل شرط ، بجعل الاثر عقيب الشرط الاول نفس الوجوب ، وعقيب الشرط الثاني تأكده .

٣) أي : بالشرط الاول .

٤) أي : احتمال التصرفات المذكورة لايجدي في دفع اجتماع المثلين مالم يثبتها دليل .

٥) أي : وجه التصرف بأحد الوجوه الثلاثة المزبورة . وهذا اعتراض على قوله : « ولا يخفى أنه لاوجه لان يصار الى واحد منها » .

وحاصل الاعتراض : أن الداعي الى ارتكاب أحد التصرفات المذكورة مع كونها خلاف الظاهر هو لزوم الخروج عما هو ظاهر الشرطية من اجتماع

لعدم امكان الاخذ بظهورها ، حيث ان قضيته[١] [هو] اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال ، كما مرت الاشارة اليه[٢].

قلت : نعم[٣] اذا لم يكن المراد بالجملة فيما اذا تعدد الشرط كما في المثال هـو وجوب الوضوء مثلا بكل شرط غيرما[٤] وجب

المثلين، ومن المعلوم أن الاستحالة العقلية قرينة جلية على جواز ارتكاب خلاف الظاهر .

١) أي : قضيـة ظهور الجملة الشرطية اجتماع الحكمين المتماثلين في الوضوء .

٢) يعني: في أوائل البحث، حيث قال: «ضرورة أن لازمه أن يكون...الخ».

٣) هذا دفع الاشكال أعني: لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية في اجتماع الحكمين . وحاصل الدفع: أن التصرف وان كان مسلماً ، لكنه لايتعين أن يكون بأحد الوجوه الثلاثة المتقدمة ، اذ يمكن صرف الجمل الشرطية عن ظاهرها بوجه آخر ، وهو : أن يكون متعلق الحكم في الجزاء في احدى الجمل الشرطية فرداً غير الفرد المتعلق له في الأخرى ، فالوضوء الواجب في قوله: «اذا نمت فتوضأ» غير الفرد الواجب منه في قوله: «اذا بلت فتوضأ» فالواجب في كل شرطية فرد ، لانفس الطبيعة حتى يجتمع فيها الوجوبان . وعلى هذا، فلايلزم اجتماع المثلين أصلا، لتباين الوضوء الواجب بشرط للوضوء الواجب بشرط آخر .

وبالجملة : يرتفع بهذا التصرف محذور اجتماع المثلين مع المحافظـة على ظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث ، كما لايخفى .

٤) يعني : غيـر الوضوء الذي وجب بالشرط الآخر ، و « الاخر » صفـة للشرط المقدر .

بالاخر، ولا ضير (١) في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلا كما لايخفى .

ان قلت (٢): نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق (٣).

قلت : نعم (٤) لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً (٥) أو كاشفاً عن السبب (٦) مقتضياً لذلك أي تعدد الفرد، وبياناً [أي

---

١) لتعدد متعلق الوجوب وتباينه ، حيث ان أفراد كل طبيعة متباينة.

٢) غرض هذا القائل: أن جعل متعلق الحكم في الجزاء الفرد دون الطبيعة ليكون الوضوء الواجب بالشرط الاول مغايراً للوضوء الواجب بالشرط الثاني وان كان دافعاً لمحذور اجتماع المثلين ، لكنه خلاف الظاهر أيضاً ، حيث ان ظاهر اطلاق متعلق الجزاء تعلق الحكم بنفس الطبيعة، لا بأفرادها . فهذا الاحتمال، كالاحتمالات السابقة مما لايصار اليه ، لكونه خلاف الظاهر .

٣) أي : اطلاق متعلق الجزاء المقتضي لتعلق الحكم بالطبيعة كالوضوء.

٤) حاصل هذا الجواب منع الاطلاق المذكور المقتضي لتعلق الحكم بطبيعة الجزاء، وتوضيحه: أن الاطلاق يتوقف على مقدمات منها : عدم البيان، وعدم مايصلح للبيانية ، ومن المعلوم كون ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند وجود الشرط المستلزم لتعدد أفراد الجزاء عند تعدد الشرط بياناً مانعاً عن انعقاد الاطلاق الموجب لارادة الطبيعة في الجزاء ، فلابد أن يراد وجودات الطبيعة لانفسها ، ومن المعلوم مغايرة كل فرد يحدث عقيب شرط لفرد يحدث عقيب شرط آخر ، فلا يتحد الجزاء حتى يلزم اجتماع حكمين .

٥) كما اذا كان الشرط بنفسه مؤثراً .

٦) كما اذا كان الشرط معرفاً لما هو المؤثر ، كخفاء الجدران لو فرض كونه أمارة على البعد الذي هو الشرط حقيقة لوجوب القصر .

لتعدد الفرد والا كان بياناً] لما هو المراد من الاطلاق[١].

وبالجملة: لادوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء[٢] وظهور[٣] الاطلاق، ضرورة[٤] أن ظهور الاطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، وظهورها[٥] في ذلك صالح لان يكون بياناً، فلا[٦] ظهور له مع ظهورها، فلا[٧] يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلا. بخلاف القول

---

١) أي: اطلاق متعلق الجزاء كالوضوء في المثال المتقدم.

٢) وأن كل شرط يقتضي جزاء غير الجزاء الذي يقتضيه شرط آخر، ولازم هذا الظهور تعدد الجزاء بتعدد الشرط.

٣) معطوف على «ظهور»، يعني: لادوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء المقتضي لتعدده بتعدد الشرط، وبين ظهور اطلاق مادة الجزاء ـ كالوضوء ـ في نفس الطبيعة المقتضي لوحدة الجزاء الموجبة لاجتماع الحكمين على واحد.

٤) تعليل لعدم الدوران، وقد تقدم بيانه بقولنا: «توضيحه أن الاطلاق يتوقف على مقدمات... الخ».

٥) يعني: وظهور الجملة الشرطية في اقتضائها تعدد الجزاء بتعدد الشرط صالح لان يكون بياناً لما أريد من الجزاء وهو الفرد لا الطبيعة، فلا وجه مع هذا الظهور لارادة الطبيعة حتى يلزم محذور اجتماع الحكمين على واحد، ومن المعلوم توقف الاطلاق على عدم ما يصلح للقرينية، فلا دوران أصلا.

٦) هذا متفرع على كون ظهور الشرط مقتضياً للتعدد، وبياناً لما أريد من اطلاق متعلق الجزاء، فمع هذا الظهور لاينعقد ظهور اطلاق الجزاء في ارادة نفس الطبيعة، فضمير «له» راجع الى الاطلاق، وضمير «ظهورها» الى الجملة.

٧) هذا ملخص ما فصله، وبيانه: أنه ـ بناء على عدم التداخل ـ لايلزم

بالتداخل[1] (×) كما لا يخفى .

فتلخص بذلك[2]: أن قضية ظاهر الجملة الشرطية[3] هـو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط .

تصرف في ظهور الجملة الشرطية بأحد الوجوه المتقدمة أصلا ، لما مر من أن تعدد الجزاء بتعدد الشرط مما يقتضيه ظاهر الشرط من حدوث جزاء عند كل شرط ، فالحادث عند كل شرط جزاء غير الجزاء الذي يقتضيه شرط آخـر . وهذا بخلاف القول بالتداخل، لما عرفت من أن البناء عليه يتوقف على التصرف في ظاهر الشرطية بأحد الوجوه المتقدمة .

١) اذ لابد حينئذ من التصرف بأحد الوجوه الثلاثة المتقدمة حتى لايلزم اجتماع الحكمين في واحد .

٢) أي: بما ذكر من عدم الدليل على شيىء من التصرفات الثلاثة المذكورة.

٣) المراد بظاهرها هو حدوث الجزاء عند كل شرط ، بحيث يكون لكل شرط جزاء مستقل، ومن المعلوم أن هذا يقتضي عدم التداخل عند تعدد الشرط.

(×) هذا واضح بناء على ما يظهر من شيخنا العلامة مـن كون ظهور الاطلاق معلقاً على عدم البيان مطلقاً ولو كان منفصلا . وأما بناء على ما اخترناه في غير مقام من أنه انما يكون معلقاً على عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقا فالدوران حقيقة بين الظهورين حينئذ وان كان ، الا أنه لا دوران بينهما حكماً، لان العرف لا يكاد يشك ـ بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية ـ في أن قضيته تعدد الجزاء ، وأنه في كل قضية وجوب فرد غير ما وجب في الاخرى ، كما اذا اتصلت القضايا وكانت في كلام واحد ، فافهم .

وقد انقدح مما ذكرناه[١]: أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها[٢]، لامجرد كون الاسباب الشرعية معرفات،

---

١) أي: من ظهور القضية الشرطية في تعدد المسبب بتعدد السبب سواء أكان الشرط بنفسه مؤثراً أم كاشفاً عما هو السبب المؤثر، قد اتضح عدم ابتناء مسألة التداخل وعدمه على كون الاسباب الشرعية معرفات أو مؤثرات، بأن يقال: انه لابد من الالتزام بالتداخل بناء على المعرفية، لامكان أمارية أمور متعددة على مؤثر واحد، وحكايتها عنه، ومع احتمال وحدة السبب والمؤثر واقعاً لاوجه للحكم بتعدد المسبب. وبناء على المؤثرية لابد من الالتزام بعدم التداخل، لاقتضاء كل مؤثر أثراً مستقلا.

هذا وجه تقريب التداخل وعدمه بناء على المعرفية والمؤثرية. والمصنف (قده) أورد عليه بوجهين:

الاول: ما أشار اليه بقوله: «وقد انقدح مما ذكرنا» وحاصله: أن مجرد معرفية الاسباب الشرعية لاتقتضي المصير الى التداخل، لامكان معرفية الاسباب الشرعية المتعددة لاسباب حقيقية متعددة، ويكفي في ارادة احتمال تعدد السبب الحقيقي من الاسباب الشرعية المتعددة ظهور الشرطية في تعدد المسبب بتعدد السبب، فان هذا الظهور يدل على تعدد السبب الحقيقي.

فالنتيجة: أن مجرد كون الاسباب الشرعية معرفات لا يوجب القول بالتداخل.

٢) وهي الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها بقوله: «اما بالالتزام بعدم دلالتها أو الالتزام بكون متعلق الجزاء... أو الالتزام بحدوث الاثر ... الخ» وقد اتضح سابقاً وجه كونها مقتضية للتداخل.

لامؤثرات ، فلا وجه لما عن الفخر[١] وغيره من ابتناء [هذه] المسألة على أنها[٢] معرفات أو مؤثرات . مع[٣] أن الاسباب الشرعية حالها حال غيرها في كونها معرفات تارة ومؤثرات أخرى ، ضرورة[٤] أن الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية ربما يكون مماله دخل

---

١) وهو فخر المحققين قدس سره .

٢) أي: الاسباب الشرعية معرفات حتى تقتضي التداخل، أو مؤثرات حتى تقتضي عدمه ، والمراد بقوله : « المسألة » هو مسألة التداخل .

٣) هذاثاني الايرادين على ابتناء القول بالتداخل وعدمه على معرفية الاسباب الشرعية ومؤثريتها، ومرجع هذا الاشكال الى ضعف المبنى وهو كون الاسباب الشرعية معرفات لا غير. وجه الضعف: أنه لا دليل على كون الاسباب الشرعية مطلقاً معرفات ، وأنه لا أصل لما اشتهر : من أن الاسباب الشرعية معرفات، بل هي على نوعين مؤثرات ومعرفات، كالاسباب غير الشرعية، فالسبب الشرعي المؤثر كالاستطاعة الموجبة للحج، والمعرف كخفاء الاذان الذي هو معرف لما هو المؤثر في وجوب القصر ، وهو البعد الخاص . والسبب غير الشرعي المؤثر كطلوع الشمس المؤثر في ضوء العالم، والمعرف كضوء العالم الذي هو المعرف لطلوع الشمس ، والامارة عليه .

٤) تعليل لكون الاسباب الشرعية كغيرها في كونها معرفات تارة، ومؤثرات أخرى ، وحاصله : أنه قد يكون شرط الحكم الشرعي مؤثراً في ترتب الحكم عليه ، بحيث لولاه لما وجدت للحكم علة ، كقوله : « اذا شككت فابنِ على الاكثر » وقد يكون أمارة على ما هو المؤثر في الحكم ، كخفاء الجدران الذي هو أمارة على التجاوز عن حد الترخص الذي يترتب عليه وجوب القصر .

في ترتب الحكم، بحيث لولاه[١] لما وجدت له علة، كما أنـه[٢] في الحكم غير الشرعي قد يكون أمارة على حدوثه[٣] بسببه وان[٤] كان ظاهر التعليق أن له[٥] الدخل فيهما، كما لايخفى .

كما أنه قد يكون شرط الحكم غير الشرعي مؤثراً، كطلوع الشمس بالنسبة الى وجود النهار، وقد يكون أمارة على ماهو المؤثر، كضوء العالم الذي هو أمارة طلوع الشمس الذي هو المؤثر في وجود النهار .

والحاصل : أن الشرط الشرعي كغيره قد يكون مؤثراً ، وقد يكون أمارة، فجعل الأسباب الشرعية معرفات دائماً مما لا وجه له .

١) يعني: لولا الشرط لماوجدت للحكم علة، وهي ملاكه الذي هو المصلحة والمفسدة .

٢) يعني : كما أن الشرط في الحكم غير الشرعي قد يكون مؤثراً ، وقد يكون أمارة على الشرط المؤثر ، وقد تقدمت أمثلتهما .

٣) أي : حدوث الحكم بسبب ماله دخل فيه ، وهو الشرط المؤثر حقيقة كأمارية الدخان على النار المؤثرة في احتراق الجسم، وكضوء العالم في المثال المزبور .

٤) كلمة « ان » وصلية ، يعني: وان كان الشرط في الحكم الشرعي وغيره قد يكون مؤثراً وقد يكون أمارة ، الا أن ظاهر التعليق في القضية الشرطية هو كون الشرط دخيلا ومؤثراً في الحكم ، لا أمارة ومعرفاً، من غير فرق في ذلك بين السبب الشرعي وغيره ، فلابد مـن اتباع هذا الظاهـر حتى تقوم قرينة على خلافه .

٥) أي : للشرط دخلا وتأثيراً في الحكم الشرعي وغيره ،كما هـو مبنى

نعم[1] لو كان المراد بالمعرفية في الاسباب الشرعية أنها ليست بدواعي الاحكام التي هي في الحقيقة علل لها[2]

البحث في مسألة التداخل . وعليه، فلا تصح دعوى الايجاب الكلي في الشرط الشرعي ، بأن يقال: انه معرف حتى يكون ذلك مبنى التداخل، ولا في الشرط غير الشرعي، بأن يقال: انه مؤثر، لماعرفت من جريان كل من المؤثرية والمعرفية في الشرط الشرعي وغيره .

١) استدراك على الاشكال الثاني الذي أفاده بقوله: « مع أن الاسباب الشرعية حالها حال غيرها . . . الخ » وحاصل الاستدراك : أن المعرف في الاسباب الشرعية ان أريد به مالا يكون ملاكاً للحكم ـ أعني به المصالح والمفاسد التي هي من الخواص الثابتة في الاشياء ـ فالمعرف حينئذ يكون نفس موضوع الحكم أو مما هو دخيل في قوامه كأجزائه وشرائطه ، لا خارجاً عنه وأمارة عليه . فان كان المراد بالمعرف هذا المعنى، فلا مانع من دعوى الايجاب الكلي، وهو كون الاسباب الشرعية طرّاً معرفات بمعنى عدم كونها مصالح ومفاسد .

٢) أي : للاحكام. ووجه عدم كون الاسباب الشرعية دواعي الاحكام : أن الداعي هو الملاك الموجب لترجح وجود فعل المكلف على عدمه ، و يعبر عنه بالمصلحة ، أو ترجح عدم فعله على وجوده، ويعبر عنه بالمفسدة. والسبب الشرعي الواقع في حيز أداة الشرط حاك عن الملاك الذي بوجوده العلمي دخيل في تشريع الحكم ، فلا يمكن أن يكون ملاك الحكم ، وكاشفاً عنه ، ضرورة أن الاسباب الشرعية الواقعة عقيب أدوات الشرط دائماً اما بنفسها موضوعات الاحكام ، واما دخيلة في موضوعاتها كأجزائها وشرائطها ، فهي حينئذ متأخرة رتبة عن ملاكات الاحكام ، فلا يعقل أن تكون هي ملاكات لها و كواشف عنها، والا لزم كون ماهو متأخر رتبة متقدماً. فاذا قال: « اذا قرأت آية السجدة فاسجد

وان كان لها[١] دخل في تحقق موضوعاتها ، بخلاف الاسباب غير الشرعية . فهو[٢]

واذا سهوت في الصلوة فاسجد » ، فـان قضية الشرطية لزوم الاتيان بالسجدة مرتين ، ومن المعلوم عدم كون القراءة والسهو في هاتين القضيتين سبباً واقعياً أي ملاكاً لوجوب السجود ، ولا لازماً للسبب الواقعي ، بل لهما دخل في الموضوع الذي تقوم به المصلحة الداعية الى ايجاب السجود ، فـالمصلحة مترتبة على الموضوع ، ومتأخرة عنه وجوداً ، وليست في عرضه ، فيمتنع أن يكون الموضوع بقيوده لازماً متأخراً وجـوداً عن العلـة الغائية بعد وضوح كون العلـة الغائية متأخرة وجوداً عن الموضوع وقيوده ، فلا يكون الموضوع المتقدم عليها كاشفاً عنها . نعم ايجاب الشارع كاشف عن العلة الغائية ، ككشف سائر المعلولات عن عللها .

وبالجملة : لو كان المراد بكون السبب الشرعي معرفاً : أنه ليس علة غائية للحكم وان كان علة مادية له ، بأن يكون موضوعاً له ، أو مما له دخل في موضوعه كان له وجه ، لكنه لا يجدي فيما أفاده الفخر « قدد » كما سيأتي .

١) أي : وان كان للاسباب الشرعية دخل في تحقق موضوعات الاحكام ، بخلاف الاسباب غير الشرعية التي هي علل لاحكامها .

٢) اي : فكون المراد بالمعرفية عدم كون الأسباب الشرعية دواعي الاحكام وان كان له وجه . حيث ان الاسباب الشرعية حينئذ لا تكون مصالح ومفاسد حتى تستتبع آثاراً متعددة بتعددها ، فلا يتحقق التداخل ، لكنه لا يجدي فيما أراده من ابتناء التداخل على المعرفية ، وذلك لان المراد بالمعرف حينئذ هو موضوع الحكم الشرعي ، ومن المعلوم أن كل موضوع يقتضي حكماً ، وكل شرط يقتضي حدوث جزاء .

وان كان له وجه[1] الا أنه[2] مما لا يكاد يتوهم أنه[3] يجدي فيما هم وأراد[4].

ثم انه[5] لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس

---

١) لعدم كون الاسباب الشرعية من قبيل المصالح والمفاسد ، اذ هي حاكية عنها ومعرفة لها، وقد مر عدم المنافاة بين كونها معرفات تارة ومؤثرات أخرى اذ المراد بمؤثريتها كونها مؤثرات في المصالح والمفاسد التي هي علل الاحكام، والمراد بمعرفيتها عدم دخلها في الملاكات ، بل هي حاكية عما هو دخيل فيها.

٢) يعني : الا أن كون المراد بالمعرفية في الاسباب الشرعية عدم كونها دواعي الاحكام وعللها لا يجدي في اثبات مرام الفخر «قده» من ابتناء التداخل على المعرفية. وجه عدم الاجداء ما مر آنفاً من قولنا: « وذلك لان المراد بالمعرف حينئذ هو موضوع الحكم الشرعي » وذلك ينتج ضد ما أفاده الفخر « قده» من التداخل على القول بمعرفية الاسباب الشرعية ، فلابد ـ بناء على تفسير المعرفية بالموضوعية ـ من الالتزام بعدم التداخل .

٣) اي : كون المراد بالمعرفية عدم كونها علل الاحكام ودواعيها .

٤) من التداخل بناء على معرفية الاسباب الشرعية . فالنتيجة: أنه بناء على معرفية الاسباب الشرعية لا يلزم القول بالتداخل ، وقد عرفت آنفاً وجه عدم الاجداء .

٥) الضمير للشأن. وهذا التفصيل اختاره ابن ادريس «قده» قال في السرائر ص ٢٨ في مسألة وطي الحائض ما لفظه : « فاذا كرر الوطي فالاظهر أن عليه تكرار الكفارة ، لان عموم الاخبار يقتضي أن عليه بكل دفعة كفارة ، والاقوى عندي والاصح أن لا تكرر في الكفارة، لان الاصل براءة الذمة، وشغلها بواجب يحتاج الى دلالة شرعية . فأما العموم، فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع

وعدمه ، واختيار عدم التداخل في الاول[١] ، والتداخل في الثاني[٢] الا توهم[٣]

لان هذه أسماء الاجناس والمصادر ، ألا ترى أن من أكل في نهار شهر رمضان متعمداً، وكرر الاكل لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف ». وقال فيه ص٥٥ في بحث موجبات سجدتي السهو ما لفظه أيضاً : « فان سها المصلي في صلوته بما يوجب سجدتي السهو مرات كثيرة في صلوة واحدة أيجب عليه في كل مرة سجدتا السهو أو سجدتا السهو عن الجميع ، قلنا: ان كانت المرات من جنس واحد فمرة واحدة يجب سجدتا السهو ، مثلا تكلم ساهياً في الركعة الاولى، وكذلك في باقي الركعات ، فانه لا يجب عليه تكرار السجدات ، بل يجب عليه سجدتا السهو فحسب ، لانه لا دليل عليه » الى ان قال : « فاما اذا اختلف الجنس ، فالاولى عندى ، بل الواجب الاتيان عن كل جنس بسجدتي السهو، لانه لا دليل على تداخل الاجناس ، بل الواجب اعطاء كل جنس ما تناوله اللفظ . . . الخ » .

١) وهو : اختلاف الشروط بحسب الجنس ، كالبول والنوم .

٢) وهو : اتحاد الشروط جنساً، كأفراد النوم .

٣) يعني : لا وجه لهذا التفصيل الا توهم عدم صحة التشبث بعموم اللفظ في الثاني. وتوضيح هذا التوهم: أن اسم الجنس قد وضع لنفس الطبيعة المهملة التي لا تدل على العموم ، فالنوم مثلا الذي هو مادة « نمت » في قوله: « اذا نمت فتوضأ » لا يدل الا على نفس الطبيعة ، فاذا علق عليها حكم ـ كوجوب الوضوء ـ لايفهم منه الا كون صِرف الوجود من الطبيعة موضوعاً لذلك الحكم، لا كلّ وجود من وجوداتها، فموضوعية كل وجود من وجوداتها للحكم منوطة

عدم صحة التعلق [التعليق] بعموم اللفظ(١) في الثاني(٢) ، لانه(٣) من أسماء الاجناس ، فمع تعدد أفراد شرط واحد(٤) لم يوجد الا السبب الواحد ، بخلاف الاول(٥) ، لكون(٦)

بالدليل. وهذا بخلاف الشروط المختلفة جنساً، فان صرف الوجود من كل طبيعة من طبائع الشروط المتعددة شرط مستقل للحكم، له أثر مستقل. فلا وجه للتداخل. بخلاف الشروط المتحدة جنساً ، فانه لابد من التداخل فيها ، ولا يصح نفي التداخل بعموم اللفظ .

١) وهو مادة الشرط ، كالنوم في قوله : « اذا نمت » فلا يصح التمسك بالعموم لثبوت الجزاء لكل فرد .

٢) وهو الشروط المتعددة المتحدة جنساً، اذ الشرط حينئذ هو نفس الطبيعة الجامعة بين الأفراد .

٣) أي: اللفظ المراد به المادة ـ كالنوم ـ من أسماء الاجناس، فلا يدل على العموم ، فقوله : « لانه » تعليل لعدم صحة التمسك بالعموم لاثبات الجزاء لكل فرد .

٤) كالنوم في المثال لم يوجد الا سبب واحد ، لا أسباب متعددة بتعدد الافراد ، اذ المفروض كون السبب نفس الطبيعة الجنسية وهي واحدة .

٥) وهو اختلاف الشرط جنساً ، كالنوم والبول .

٦) تعليل لتعدد الجزاء ، وحاصله : أن كل قضية تقتضي جزاء مستقلا ، فقوله : « اذا نمت فتوضأ واذا بلت فتوضأ » يدل على وجوب وضوء عقيب كل من الشرطين المختلفين حقيقة ، فان صرف الوجود من كل شرط يقتضي جزاء على حدة .

كل منها سبباً ، فلا وجه لتداخلها[١]. وهو فاسد ، فان[٢] قضية اطلاق الشرط في مثل « اذا بلت فتوضأ » هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات[٣]. والا[٤]

---

١) هذا الضمير وضمير « منها » راجعان الى الاجناس .

٢) هذا تقريب فساد التوهم المزبور، وحاصله: أن ظاهر الجملة الشرطية حدوث الوجوب عقيب كل شرط ، فتعدد النوم مثلا يوجب تعدد وجوب الوضوء ، لصدق قوله : « اذا نمت فتوضأ » على كل فرد من أفراد النوم .

وبالجملة : اطلاق الشرط ـ كالنوم ـ يقتضي كون كل وجود من وجوداته شرطاً للجزاء، فيتعدد الوضوء بتعدد أفراد النوم، لأنه يتداخل.

٣) لصدق القضية الشرطية على كل مرة .

٤) أي: وان لم يكن مقتضى اطلاق الشرط حدوث الجزاء بحدوث الشرط بأن كانت الجملة الشرطية ظاهرة في مجرد الثبوت عند ثبوت الشرط ، فلابد في الشروط المختلفة جنساً من الالتزام بالتداخل أيضاً، لما تقدم سابقاً من رجوع المتعدد الى الواحد اذا كان الاثر واحداً نظراً الى امتناع صدور الواحد عن المتعدد بما هو متعدد ، فيكون تأثير النوم والبول في الوضوء بجامع بينهما . فمع وحدة الجامع ، وعدم كون اطلاق الشرط مقتضياً لحدوث الجزاء عند كل مرة ، بل ظاهراً في الثبوت عند الثبوت لا محيص عن الالتزام بالتداخل في المقامين ، وهما : تعدد الشروط جنساً ، واتحادها كذلك . ومع اقتضاء اطلاق الشرط لحدوث الجزاء عند حدوث الشرط لابد من الالتزام بعدم التداخل.

والحاصل : أن وحدة جنس الشروط ان كانت مانعة عن ظهور اطلاق الشرط في حدوث الوجوب بحدوث الشرط ، وكانت موجبة لوحدة الجزاء

فالاجناس المختلفة لابد من رجوعها الى واحد فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد، لما مرت اليه الاشارة من أن الاشياء المختلفة بما هي مختلفة لاتكون أسباباً لواحد. هذا كله[1] فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلا للتعدد.

وأما ما لايكون قابلا لذلك[2] (*) [وأما اذا لم يكن قابلا له]

المعبر عنها بالتداخل كان تعدد جنس الشروط أيضاً مانعاً عن الاطلاق المزبور بعد رجوع المتعدد الى الواحد، لقاعدة عدم تأثير المتعدد بما هو متعدد في واحد، فاذا رجعت الشروط المتعددة المختلفة جنساً الى واحد حقيقة كان حالها حال الشروط المتحدة جنساً في التداخل، فلا وجه للتفصيل بين وحدة جنس الشروط وتعدده.

١) يعني: أن ما ذكرناه من اختلاف الاصحاب في التداخل وعدمه انما يكون مورده قابلية موضوع الجزاء للتعدد، كالوضوء الواجب، حيث يمكن تعدده بتعدد سببه، اختلف جنسه كالبول والنوم، أم اتحد كفردين من البول أو النوم.

٢) أي: للتعدد، وحاصله: أنه اذا لم يكن موضوع الحكم في الجزاء قابلا للتعدد كالقتل، فلابد حينئذ من الالتزام بتداخل الاسباب فيه، بمعنى: أن السببين مع تقارنهما سبب واحد، لان لهما تأثيراً واحداً، ومع سبق أحدهما على الآخر يؤثر السابق فقط. هذا اذا لم يكن المسبب قابلا للتأكد كالملكية والطهارة والنجاسة ـ على ماقيل ـ فانه اذا حدث سببان للملكية وتقدم أحدهما على الاخر، فالمؤثر هو المتقدم فقط.

(*) ومثله ما اذا كان الجزاء في نفسه قابلا للتعدد، وبلحاظ موضوعه غير

فلابد من

واذا كان المسبب قابلا للتأكد، كما اذا وجب قتل شخص للقصاص والارتداد فيتأكد الحكم وهو وجوب القتل حينئذ، ويكون من التداخل في المسبب بمعنى حصول وجوب متأكد من سببين .

قابل له كالوضوء والغسل ، كما اذا قال : « اذا نمت فتوضأ ، واذا بلت فتوضأ » أو «اذا احتلمت فاغتسل» أو «اذا جامعت امرأتك فاغتسل» فانهما قابلان ذاتاً للتعدد الا أنهما بلحاظ الموضوع ـ وهو المحدث بالاكبر أو الاصغر ـ لا يقبلان التعدد ، لان ارتفاع الحدث يتحقق بالوضوء الاول أو الغسل الاول. فلا يقبلان التكرر بعنوان رفع الحدث ، كما لا يخفى .

ثم ان المحقق النائيني « قده » ـ على ما في تقرير بحثه ـ عدّ من موارد التداخل ما اذا كان الشرط بنفسه غير قابل للتعدد، كما في سببية الافطار في شهر رمضان لوجوب الكفارة ، فان أفراد المفطرات وان كانت كثيرة الا أن غير الوجود الاول منها لا يتصف بكونه مفطراً، فلا محالة يكون الوجود الاول هو الموجب للكفارة دون غيره .

أقول : ان كان لفظ «المفطر» ظاهراً في نقض الصوم بحيث يتبادر منه هذا المعنى في موارد اطلاقه، فالامر كما أفاده «قده»، لوضوح عدم صدق هذا العنوان الا على الوجود الاول من المفطرات ، وعليه فلا وجه لتعدد الكفارة بارتكاب أفراد المفطر .

ولكنه غير ظاهر ، لكثرة اطلاق لفظ المفطر عرفاً في غير الصائم ، فيقال : « أنت صائم أم مفطر » فكثرة اطلاق المفطر على من لم ينو الصوم في مقابل من نواه مما لا سبيل الى انكاره. نعم ظهوره في نقض الصوم مسلم فيما اذا أسند الى الصائم أو الصوم ، كما في نصوص استحباب افطار الصائم مثل «من أفطر

. . . .

. . . .

صائماً فله من الاجر كذا » ، ونصوص الافطار عمداً، كقوله: « من أفطر صومه عمداً فعليه كذا » لكنه مع القرينة .

وكيف كان ، فان ثبت ظهور لفظ الافطار في نقض الصوم كان وجوب الكفارة مترتباً على عنوان المفطر الفعلي، فلا تجب الكفارة الا بارتكاب صرف الوجود من المفطرات ، دون غيره من الوجودات ، فلا وجه لتعدد الكفارة الا اذا ثبت بدليل خاص ترتبها على ذات المفطر كالجماع، لاعنوانه، كماذهب اليه السيد وصاحب المستند، للنصوص المعلقة للكفارة على عنوان الجماع، أوملاعبة الاهل أو العبث بها من دون تعرض فيها لعنوان الافطار، فحينئذ يكون مقتضى أصالة عدم التداخل وجوب تكرار الكفارة بتكرر الوطي .

الا أن يدعى انصراف هذه النصوص الى الافطار بالجماع، لانفس الجماع تعبداً .

نعم لا بأس بالاستدلال على وجوب تعدد الكفارة بمكاتبة الفتح بن يزيد الجرجاني المروية عن العيون والخصال: «أنه كتب الى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن رجل واقع أهله في شهر رمضان من حلال أوحرام في يوم عشر مرات قال عليه السلام: عليه عشر كفارات، فان أكل أوشرب فكفارة يوم واحد»[١]، وعن العلامة (ره): «روي عن الرضا عليه السلام: أن الكفارة تتكرر بتكرر الوطي»[٢] وقريب منه غيره . لكن لم تثبت حجية هذه الروايات .

وان كان لفظ «المفطر» ظاهراً في كل من تناول المفطرات سواء نوى الصوم أم لا، فمن ارتكب شيئاً من ذوات المفطرات وجب عليه الكفارة، بأن يكون ارتكاب

١) الوسائل كتاب الصوم الباب ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .
٢) المختلف ص ٥٧ .

. . . .

. . . .

كل واحد منها موجباً للكفارة ، دخل في مسألة تداخل الاسباب أو المسببات ومن المعلوم أن مقتضى الاصل عدم التداخل ، هذا .

لكن الانصاف ظهور الافطار في نقض الصوم، فلا يجب الكفارة الابارتكاب صرف الوجود من المفطرات. ومع الغض عنه تجري البراءة في وجوب تكرير الكفارة حتى بالنسبة الى الجماع ، لضعف النصوص ، وعدم الجبر ، وان كان الاحوط فيه التعدد .

ومن هنا يظهر حكم التاركين للصوم بلا عذرشرعي، فانهم اذا لم يتناولوا شيئاً من المفطرات لا يجب عليهم الكفارة ، وحكمهم حكم الصائم الناوي لقطع الصوم مع عدم تناول المفطر في وجوب القضاء فقط، واذا تناولوا المفطر فالاحوط التكفير وان قلنا بظهور الافطار في نقض الصوم .

لكن في بعض نصوص الكفارة ما يكون ظاهراً في خلافه ، وأن المراد به ما يعم نقض الصوم ، ويشمل ما اذا لم ينو الصوم أصلا ،كخبر المشرقي عن أبي الحسن عليه‌السلام قال: « سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أياماً متعمداً ما عليه من الكفارة ، فكتب : من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً فعليه عتق رقبة مؤمنة ، ويصوم يوماً بدل يوم »[1] فان من البعيد جداً نية صوم كل يوم من تلك الايام ، ثم ابطاله ، بل ظاهره ـ ولو بقرينة خارجية ـ عدم نية الصوم في تلك الايام ، فالمراد عدم تحقق الصوم منه في تلك الايام ، فمعنى «أفطر» ترك الصوم ، كافطار المعذورين كذي العطاش والشيخ، والشيخة، والحامل المقرب

١) الوسائل ج ٧ ، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١١ .

تداخل الاسباب فيما لا يتأكد المسبب ، و من التداخل فيه [1] فيما يتأكد (*) .

١) أي : في المسبب القابل للتأكد .

ونحوها ، فانهم يفطرون ـ أي لا يصومون ـ لا أنهم يصومون ويفطرون .

ولا ينافي ما ذكرناه في خبر المشرقي من ارادة عدم نية الصوم من قوله: «أفطر من شهر رمضان أياماً» جملة من النصوص الاخر من اشتمالها على « من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً »[1]. وجه عدم المنافاة : أن المراد بالافطار في تلك النصوص إمّا نقض الصوم، وإما تركه مع استعمال مايبطل الصوم ذاتاً وان لم يكن مبطلا فعلا ، لعدم نية الصوم ، وإمّا الاعم من ذلك .

فان أريدبه نقض الصوم، فلا تنافي، اذ لا مانع من موضوعية كل من نقض الصوم ، وعدم نيته مع استعمال المبطل لوجوب الكفارة . وان أريد به الاعم فكذلك ، لانه أحد الفردين ، يعني : أن استعمال المبطل ذاتاً يوجب الكفارة سواء أكان عن نية الصوم أم لا ، ولا وجه للتقييد بعد عدم التنافي بينهما .

فالمتحصل : أن وجوب الكفارة على تارك الصوم بدون عذر مع ارتكابه للمبطلات ذاتاً للصوم لولم يكن أقوى ، فلا أقل من كونه أحوط، والله العالم.

(*) لا يخفى أن المصنف « قده » لم يتعرض لحكم الشك في التداخل ان لم يظهر من نفس الجملة الشرطية شيىء من التداخل وعدمه ، ولا بأس بالتعرض له اجمالا ، فنقول : ان الشك في تداخل الاسباب يرجع الى الشك في التكليف الزائد على الواحد الذي هوالمتيقن، لانه مع عدم التداخل يكون

١) الوسائل ج٧ ، الباب ٨ من أبواب مايمسك عنه الصائم، الحديث ١و٢ وغيرهما.

فصل

الظاهر: أنه لا مفهوم للوصف(١) وما بحكمه مطلقاً(٢)، لعدم ثبوت

مفهوم الوصف

١) الظاهر من الوصف هو النعت النحوي كقوله: «أكرم زيداً العالم» لكن المراد به هنا بقرينة قوله: «وما بحكمه» هو كل ما يكون قيداً للموضوع سواء كان نعتاً أم حالا أم غيرهما، مما عدا الغاية والاستثناء، فيشمل الوصف الضمني، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لان يمتلىء بطن الرجل قيحاً خير من أن يمتلىء شعراً» حيث ان امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير، فمفهومه ـ بناء على القول بمفهوم الوصف ـ عدم البأس بالشعر القليل، وعدم مرجوحيته.

٢) يعني: سواء اعتمد الوصف على الموصوف، كقوله: «في الغنم السائمة زكوة» أم لا كقوله: «في السائمة زكوة»، وسواء كان الوصف مثبتاً، كقوله: «في الذهب والفضة المسكوكين زكوة»، أم منفياً كقوله: «لا تصلِّ في أجزاء الحيوان غير مأكول اللحم».

كل شرط مقتضياً لحكم مستقل، ومع التداخل يكون مجموع الشرطين مقتضياً لحكم واحد، فيكون الشك في تكليف زائد، ومن المعلوم أنه مجرى أصل البراءة، هذا اذا كان الشك في تداخل الاسباب.

وأما اذا كان في تداخل المسبب، فيرجع فيه الى قاعدة الاشتغال، لكون الشك حينئذ في كفاية فعل واحد عن المتعدد، وامتثال التكاليف المتعددة به، ومن المعلوم أن الشك على هذا يكون في فراغ الذمة وسقوط التكليف، وهذا من موارد جريان قاعدة الاشتغال.

الوضع [١] (*)، وعدم [٢] لزوم اللغوية بدونه، لعدم انحصار الفائدة به [٣]،

---

١) هذا أحد الامور التي استدل بها على المفهوم، وحاصله: أنه قد استدل لمفهوم الوصف بوضعه للدلالة على العلية المنحصرة التي هي الخصوصية المستلزمة لانتفاء الحكم عند انتفاء الوصف. وهذا الاستدلال غير سديد، لعدم ثبوت هذا الوضع.

٢) معطوف على «عدم». وهذا ثاني الامور التي استدل بها على ثبوت المفهوم للوصف، وحاصله: أنه لو لم يدل الوصف على المفهوم لكان ذكره لغواً، اذ لا فائدة فيه الا ذلك، فلابد من الالتزام بالمفهوم صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية.

٣) هذا الضمير وضمير «بدونه» راجعان الى المفهوم، وقوله: «لعدم

(*) بل دعوى ثبوت عدمه قريبة جداً، اذ بناء على ثبوت الوضع يلزم اللغوية، لان استعمال الوصف في تعليق السنخ في غاية القلة، فيلغو حكمة الوضع، ويلزم مجازية أكثر موارد الاستعمال. مع أنه لا سبيل الى دعوى الوضع للمفهوم، ضرورة أن دلالة الوصف ـ كالشرط ـ على المفهوم منوطة بكونه قيداً للحكم، بمعنى دخله فيه دخلا علّياً، لا قيداً للموضوع، ودخيلافيه، ومن المعلوم ظهور القضية الوصفية كقولنا: «زيد العالم يجب اكرامه» في كون الوصف ـ الذي هو نعت ـ قيداً لموصوفه قبل ورود الحكم عليه، ولذا قيل: ان الوصف من قيود المفاهيم الافرادية المتقدمة على النسبة، بمعنى كون الوصف قيداً للموضوع الذي هو معنى افرادي، فيكون زيد العالم واجب الاكرام كالموضوع في القضية اللقبية، كقوله: «زيد واجب الاكرام» في عدم الدلالة على المفهوم.

وعدم[١] قرينة أخرى[٢] ملازمة له[٣]، وعليته[٤] فيما اذا استفيدت غير[٥]

انحصار » اشارة الى ضعف الدليل المزبور ؛ وتوضيحه : أن فائـدة الوصف ليست منحصرة بالمفهوم حتى يكون ذكره - مع عدم دلالته على المفهوم - لغواً موجباً للالتزام بدلالته عليه صونـاً لكلام الحكيم عن اللغوية . بل لذكر الوصف فوائد أخرى ، كالاهتمام بشأن الموصوف ببيان فضائله ومزاياه . . . الى غير ذلك من الفوائد المقصودة من ذكر الاوصاف المذكورة في علم البلاغة.

١) هذا ثالث تلك الامور التي استدل بها على ثبوت المفهوم للوصف ، وحاصله: اثبات المفهوم له، بدعوى الانصراف الى كون الوصف علة منحصرة لثبوت الحكم ، فيلزم انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف .

وأجاب عنه المصنف بمنع الانصراف، وكونه على فرضه بدوياً ناشئاً عن الاكملية .

٢) يعني: غير لزوم اللغوية الموجبة للالتزام بدلالة الوصف على المفهوم صوناً لكلام الحكيم عنها . و قد عرفت عـدم قرينيتها لدلالته على المفهوم ، لعدم انحصار فائدة الوصف بالمفهوم . والمراد بقوله : «اخرى» كالانصراف الى العلية التامة المـوجبة لانتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف .

٣) أي : المفهوم ، و« ملازمة » صفة لقوله : « قرينة » .

٤) أي : وعلية الوصف في موارد عليته غير مقتضية للمفهوم . وهذا اشارة الى تفصيل العلامة « قده » بين الوصف الذي يكون علة والذي لا يكون علة بذهابه الى المفهوم في الاول ، وعدمه في الثاني .

٥) خبر قولـه : « وعليته » ورد لهذا التفصيل . وحاصل الرد : أن العلية الصرفة لا تقتضي المفهوم ، لما مر سابقاً من أن العلة مالم تكن منحصرة لاتدل على المفهوم ، ولا توجب الانتفاء عند الانتفاء .

مقتضية لـه ، كما لايخفى . ومع كونها[١] بنحو الانحصار وان كانت مقتضية له ، الا أنه[٢] لم يكن من مفهوم الوصف ، ضرورة أنـه[٣] [أن] قضية العلة الكذائية[٤] المستفادة من القرينة عليها[٥] في خصوص مقام ، وهو[٦] مما لااشكال فيه ، ولا كلام . فلا[٧] وجه لجعله تفصيلا في محل

---

١) يعني: ومع كون العلية بنحو الانحصار وان كانت مقتضية للمفهوم، لكنه أجنبي عن موضوع البحث، اذ موضوعه كون الوصف بنفسه دالا على الانحصار المستلزم للمفهوم ، لا بقرينة خارجية .

وبالجملة : فدلالة الوصف على العلية المنحصرة بالقرينة الخارجية أجنبية عن المقام ، ولا تكون حجة على دلالة الوصف مطلقاً على المفهوم .

٢) يعني: أن هذا المفهوم ليس من مفهوم الوصف المبحوث عنه، وضمير « له » راجع الى المفهوم .

٣) أي : المفهوم ، وقوله : «ضرورة» تعليل لعدم كونه من مفهوم الوصف المقصود .

٤) أي : العلة المنحصرة المستفادة من القرينة الخارجية .

٥) أي : العلة الكذائية في خصوص مقام قامت القرينة على كون الوصف علة منحصرة فيه ، فان قيام قرينة في مورد خاص على ذلك لا يثبت المدعى وهو دلالة الوصف في حد ذاته ومع الغض عن القرينة الخارجية على المفهوم.

٦) يعني : وكون المفهوم مقتضى القرينة مما لا اشكال فيه، لكنه غير مراد من البحث عن مفهوم الوصف ، اذ المقصود ـ كما مر ـ دلالة الوصف بنفسه على المفهوم ، لا بالقرينة .

٧) هذا اشارة الى رد التفصيل المتقدم، وهو ثبوت المفهوم للوصف الذي

النزاع[١]، ومورداً للنقض والابرام . ولا ينافي ذلك[٢] ما قيل: من أن الاصل في القيد أن يكون احترازيــاً ، لان[٣] الاحترازية لا توجب

يكون علة تامة للحكم ، وعدم ثبوته للوصف الذي لا يكون كذلك ، وملخص الرد : أن ما ذكره العلامة « قده » ليس تفصيلا في محل البحث ، وهو دلالـة الوصف في نفسه على المفهوم، فان دلالته عليه بالقرينة خارجة عن محل البحث لعدم استناد هذه الدلالة الى الوصف من حيث هو .

١) وهو دلالة الوصف بنفسه على المفهوم .

٢) اي : عدم المفهوم للوصف . وهذا رابع الوجوه الدالة على المفهوم و حاصله : أن الاصل في القيد الاحترازية التي لازمها انتفاء الحكم بانتفائه ، فاذا قال: « وقفت هذه المدرسة مثلا على طلاب العلم المتهجدين » كان التهجد قيداً، فاذا ترك الطالب التهجد خرج عن دائرة الموقوف عليهم، فترك التهجد الذي هو قيد يوجب انتفاء الوقف، ولا نعني بالمفهوم الا انتفاء الحكم بانتفاء القيد.

٣) تعليل لعدم منافاة الاحترازية لما ذكر من عدم المفهوم للوصف. توضيحه: أن احترازية القيد لاتدل على ثبوت المفهوم للوصف ، لان مقتضى الاحترازية تضيق دائرة الموضوع ، ومن المعلوم أن انتفاء قيد الموضوع كانتفاء تمامه في ارتفاع شخص الحكم الثابت للموضوع ، وقد مر سابقاً : أن المفهوم ليس انتفاء شخص الحكم ، لان ارتفاعه عقلي، وليس مرتبطاً بالمفهوم ودلالة اللفظ عليه ، حيث ان الحكم المنفي في المفهوم هو السنخ ، لا الشخص ، والمنفي بانتفاء القيد هو الشخص لا السنخ ، فانتفاء الحكم بانتفاء القيد أجنبي عن باب المفهوم .

الا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية. مثل ما اذا كان[١] بهذا [هذا] الضيق بلفظ واحد. فلا فرق بين أن يقال: جئني بانسان أو بحيوان ناطق[٢]، كما أنه[٣] لايلزم في حمل [من حمل] المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه[٤] الا ذلك[٥]، من دون حاجة فيه[٦] الى دلالته

---

١) اي التضيق، يعني: أن القيد يوجب تضيق دائرة موضوع الحكم، مثل ما اذا حصل هذا الضيق بلفظ واحد، كقوله: « جئني بانسان » الذي هو من قبيل اللقب المسلم عدم دلالته على المفهوم، فلا فرق بين هذا التعبير المشتمل على لفظ واحد وهو « انسان » وبين قوله: « جئني بحيوان ناطق » المشتمل على لفظين. وغرضه أن ذكر القيد وعدمه سيان بالنسبة الى ضيق دائرة الموضوع وعدم كون انتفاء الحكم بانتفائه من المفهوم المبحوث عنه.

٢) هذا مثال لحصول ضيق دائرة الموضوع بلفظين، وقوله: «جئني بانسان» مثال لحصول الضيق بلفظ واحد.

٣) الضمير للشأن، وغرضه بيان وجه آخر لدلالة الوصف على المفهوم وهو منسوب الى شيخنا البهائي « قده » وحاصله: أن حمل المطلق على المقيد يشهد بثبوت المفهوم للوصف، وتوضيحه: أنه اذا قال: « أعتق رقبة » كان مقتضاه اجزاء كل رقبة وان كانت كافرة، واذا قال: « أعتق رقبة مؤمنة » كان مفهومه عدم اجزاء الرقبة ان كانت كافرة، وهذا المفهوم يقيد اطلاق الرقبة، فلو لم يكن للوصف مفهوم لم يحصل التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيد.

٤) اي: شرائط حمل المطلق على المقيد.

٥) اي: تضيق دائرة الموضوع الذي يقتضيه التقييد.

٦) اي: في الحمل الى دلالة القيد على المفهوم، فضمير «دلالته» راجع

على المفهوم ، فان[1] من المعلوم أن قضية الحمل ليس الا أن المراد بالمطلق هو المقيد[2] ،

الى القيد، وهذا جواب عن الوجه المزبور المنسوب الى شيخنا البهائي «قده».

وحاصله : أن حمل المطلق على المقيد ليس لاجل دلالة الوصف على المفهوم بل لاجل كون المطلوب صرف الوجود من الطبيعة ، لامطلق الوجود ، فدليل التقييد قرينة على المراد ، وأن موضوع الحكم ليس مطلقاً ، بل هو مقيد بقيد الايمان في المثال المزبور ، فبانتفاء القيد ينتفي شخص الحكم عن موضوعه ، وقد مر أن انتفاءه عن موضوعه عقلي، وأجنبي عن المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم، فالتنافي بين المطلق والمقيد الموجب للتقييد ناشئ عن كون الموضوع صرف الوجود المنطبق على أول الوجود سواء كان مؤمناً أم كافراً على مايقتضيه الامر بالمطلق كالرقبة . ودليل القيد يدل على تقيد المطلق بقيد بحيث لا يسقط الامر بفاقد القيد .

فوجه حمل المطلق على المقيد هو تضييق دائرة الموضوع، ومطلوبية صرف الوجود الواجد للقيد، فالفاقد له غير محكوم بحكم الواجد، لعدم كونه موضوعاً فانتفاء الحكم عن الفاقد أجنبي عن المفهوم .

فالنتيجة : أن باب تقييد الاطلاقات أجنبي عن مفهوم الوصف، وليس دليلا على ثبوت المفهوم للوصف .

١) هذا تقريب الجواب الذي أوضحناه بقولنا: «وحاصله: ان حمل المطلق على المقيد . . . الخ » .

٢) يعني : أن القيد يكون جزء الموضوع ، بحيث يصير دليل القيد قرينة على المراد ، وهو كون الموضوع مركباً من الرقبة والايمان في المثال، ومن

وكأنه لايكون في البين غيره[١] ، بل ربما قيل[٢] انه لاوجـه للحمل لوكان بلحاظ المفهوم ، فان[٣] ظهوره فيه[٤] ليس بأقوى مـن ظهور المطلق في الاطلاق كي يحمل[٥] عليه لولم نقل بأنه الاقوى ، لكونه بالمنطوق ، كما لايخفى .

المعلوم أن انتفاء جزء الموضوع أو قيده يوجب انتفاء شخص الحكم القائم به لا السنخ الذي هو قوام المفهوم .

١) أي : غير المقيد ، وضمير « كأنه » للشأن .

٢) هذا كلام التقريرات ، وحاصله : أن حمل المطلق على المقيد لوكان لاجل مفهوم الوصف ، لزم من ذلك عدم صحـة الحمل المزبور ، وذلك لان الدلالة المفهومية ليست بأقوى من الدلالة المنطوقية لولم نقل بأقوائيتها من الدلالة المفهومية، وحيث ان مقتضى المنطوق عدم اعتبار الايمان في الموضوع، واجزاء عتق الرقبة الكافرة، وجب تقديمه، لاظهريته على مفهوم القيد، فان تقديم الاظهر على الظاهر مما استقر عليه بناء أبناء المحاورة .

والحاصل: أن البناء على ثبوت المفهوم للوصف يقتضي تقديم المطلق على مفهوم المقيد، والاجتزاء بعتق الكافرة، ولا أقل من تعارضهما وتساقطهما. وكيف كان ، فلا وجه للحمل المزبور .

٣) هذا تعليل لقوله : «لا وجه للحمل» وقد عرفت تقريبه بقولنا: «وذلك لان الدلالة المنطوقية أقوى من الدلالة المفهومية » .

٤) اي : في المفهوم ، وضمير « ظهوره » راجع الى المقيد .

٥) يعني : كي يحمل المطلق على المقيد لولم نقل بأن ظهور المطلق أقوى لكونه بالمنطوق ، وضميرا « بأنه ولكونه » راجعان الى ظهور المطلق .

وأما الاستدلال على ذلك[١] - اي عدم الدلالة على المفهوم - بآية «وربائبكم اللاتي في حجوركم» ففيه[٢] أن الاستعمال في غيره

---

١) تقريب الاستدلال بالاية الشريفة على عدم المفهوم للوصف: أنه لو كان للوصف مفهوم لزم عدم حرمة الربيبة التي لا تكون في حجر الزوج، وهو كما ترى، اذ لا خلاف في حرمة الربيبة بين كونها في الحجر وعدمه، فلا مفهوم للوصف.

٢) أورد المصنف «قده» على هذا الاستدلال بوجهين:

الاول: أن حرمة الربيبة مطلقاً وان لم تكن في حجر زوج أمها ليست لعدم المفهوم للوصف، بل لأجل قرينة خارجية (*)، ومن المعلوم أن موارد القرينة على ثبوت المفهوم للوصف أو نفيه عنه خارجة عن حريم النزاع الذي هو دلالة الوصف بنفسه على المفهوم، وعدمها عليه، فالقائل بالمفهوم لا ينكر عدم المفهوم

(*) وهي النصوص الدالة على حرمة الربيبة مطلقاً وان لم تكن في الحجر، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل كانت له جارية، وكان يأتيها، فباعها، فأعتقت وتزوجت فولدت ابنة، هل تصلح ابنتها لمولاها الاول، قال: هى عليه حرام»، وزاد في طريق آخر «وهي ابنته والحرة والمملوكة في هذا سواء»[١]، وغير ذلك من الروايات الدالة على هذا الحكم.

---

١) الوسائل ج ١٤، الباب ٢١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، رواه الفقيه باسناده الصحيح عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم. ورواه أيضاً باسناده عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب وفضالة بن أيوب عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم. والرواية صحيحة.

أحياناً مع القرينة مما لايكاد ينكر ، كما في الاية قطعاً(١).

مع(٢) أنه يعتبر في دلالته(٣) عليه عند القائل بالدلالة أن(٤) لايكون

لاجل القرينة، كما أن المنكر له يعترف به لاجل القرينة أيضاً. وضمير « غيره» راجع الى المفهوم .

١) حيث ان الوصف فيها ـ وهو كون الربيبة في الحجر ـ استعمل في عدم ارادة المفهوم قطعاً، لكن مجرد الاستعمال لايدل على الحقيقة، لكونه أعم منها.

٢) هذا ثاني وجهي الايراد على الاستدلال بالاية الشريفة ، وحاصله : أن من شرائط ثبوت المفهوم للوصف عدم ورود القيد مورد الغالب ، اذ لابد في دلالة الوصف على المفهوم من دلالته على أنه علة منحصرة لترتب الحكم على الموصوف ، وكون الوصف علة منحصرة له يتصور فيما اذا كان للموصوف قد يتصف بوصف، وقد لايتصف به حتى يكون ترتب الحكم عليه ـ حال اتصافه بذلك الوصف دون حال عدم اتصافه به ـ دليلا على كون وجوده في الموصوف علة منحصرة لترتب الحكم عليه، فيثبت له المفهوم بذلك. أما اذا كان الموصوف حالة واحدة، وهي حالة وجود الوصف فيه، لانتفاء حالة عدم اتصافه به، أو لكون عدم اتصافه به نادراً ملحقاً بالعدم ، كما في المقام ، فلا يكون ترتب الحكم على الموصوف حالة اتصافه بالوصف دليلا على أن اتصافه به علة لترتب الحكم عليه، اذ المفروض أن الوصف ثابت له ترتب الحكم عليه أم لا، فلايكون الوصف حينئذ علة منحصرة لثبوت الحكم للموصوف ، فلا دلالة للوصف على المفهوم. فالنتيجة : أن الوصف الغالبي لا يدل على المفهوم .

٣) اي: دلالة الوصف على المفهوم عند القائل بدلالته عليه، فضمير «عليه» راجع الى المفهوم .

٤) هذا مأول بالمصدر ونائب عن فاعل « يعتبر » .

وارداً مورد الغالب كما في الاية[١]، ووجه الاعتبار[٢] واضح، لعدم دلالته[٣] معه على الاختصاص(*) وبدونها[٤] لايكاد يتوهم دلالته على المفهوم، فانهم[٥].

تذنيب[٦]:

---

١) قيد للمنفي، اذ لا ريب في ورود «في حجوركم» مورد الغالب.

٢) اي: اعتبار عدم كون الوصف وارداً مورد الغالب.

٣) اي: لعدم دلالة الوصف - مع وروده مورد الغالب - على اختصاص علة الحكم بالموصف.

٤) يعني: وبدون الدلالة على الاختصاص المزبور لا يدل الوصف على المفهوم.

٥) لعله اشارة الى ما في تقريرات شيخنا الاعظم «قده» من: أن عدم دلالة القيد الوارد مورد الغالب على المفهوم انما يتم لو كان الوجه في دلالة الوصف على المفهوم لزوم اللغوية، أو القول بأن أصالة الحقيقة حجة اذا كانت مفيدة للظن. وأما على القول بالدلالة الوضعية، والبناء على حجية أصالة الحقيقة مطلقاً - ولو مع عدم الظن - فلا وجه له.

تحرير محل النزاع

٦) الغرض من عقده تحرير محل النزاع، والتنبيه على وجه ما عن الشافعية:

(*) والى هذا يرجع ما في التقريرات من قوله: «وعلله الرازي على ما حكي بأن الباعث على التخصيص هو العادة، فان الربيب غالباً يكون في الحجور، واذا احتمل أن يكون ذلك هو الوجه في التخصيص لم يغلب على الظن أن سببه نفي الحكم عما عداه، وتبعه في ذلك جماعة».

لايخفى أنه لاشبهة[١] في جريان النزاع فيما اذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف[٢].

من عدم وجوب الزكوة في معلوفة الابل كما سيأتي انشاء الله تعالى .

وتوضيح الكلام في هذا التذنيب : أن الوصف لا يخلو من أربعة أقسام:

أحدها : ان يكون مساوياً لموصوفه ، كالانسان الضاحك أو المتعجب .

ثانيها : أن يكون أعم من موصوفه ، كالانسان الماشي .

ثالثها : أن يكون أخص منه مطلقا ، كالانسان العالم .

رابعها : أن يكون أخص منه من وجه ، كالرجل العادل ، وهذا أيضاً على قسمين ، فانه قد يكون الافتراق من جانب الموصوف : كالرجل بدون العدالة وقد يكون من جانب الوصف كالعدالة بدون الرجل، فمجموع الاقسام خمسة.

١) لان المفهوم المخالف نقيض المنطوق، والتقابل بينهما تقابل النقيضين الا في الاتحاد في الوصف ، أو الشرط أو نحوهما ، فان المنطوق حكم في حال الشرط أوالوصف أوغيرهما، والمفهوم عدم الحكم في غير حال الوصف والشرط ونحوهما . ففي مورد افتراق الموصوف عن الوصف بالفرد الفاقدله لا مانع عن البحث في الدلالة على انتفاء الحكم عن ذلك الفرد الفاقدله «الذي هو المفهوم .

٢) بأن يكون الموصوف موجوداً بدون الوصف ، كالرجل بدون العلم .

وقد أشار بقوله: «لا شبهة في جريان النزاع... الى قوله: من جانب الموصوف» الى أن النزاع يجري في قسمين من الاقسام الخمسة المتقدمة :

أولهما :كون الوصف أخص مطلقا من الموصوف ، كالعالم بالنسبة الى الانسان ، فان الوصف - وهو العلم - ينتفي مع بقاء الموصوف أعني الانسان.

وأما في غيره[١] . ففي جريانه اشكال أظهره عدم جريانه[٢] وان كان يظهر مما عن بعض الشافعية ، حيث قال : « قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكوة في معلوفة الابل » جريانه[٣]

ثانيهما : كون الوصف أخص من وجه من الموصوف، مع كون الافتراق من جانب الموصوف كالرجل العادل، والمراد بالافتراق من جانب الموصوف بقاؤه مع انتفاء الوصف كما في المثال، فان العدالة تنتفي مع بقاء الموصوف وهو الرجل. والضابط في ثبوت المفهوم للوصف انتفاؤه مع بقاء الموصوف.

١) وهو مورد افتراق كل من الصفة والموصوف بحيث لا يصدق عليه واحد منهما، كالابل المعلوفة في قوله: «في الغنم السائمة زكوة» حيث ان كلّاً من الوصف والموصوف ـ وهما الغنم والسوم ـ مفقود في معلوفة الابل، ولا يصدق عليها واحد منهما .

٢) اي : نزاع مفهوم الوصف، كما يظهر من جماعة على ما في التقريرات.

والوجه في عدم الجريان : أن المفهوم ـ كما تقدم ـ نقيض المنطوق ، ويعتبر في التناقض اتحاد المتناقضين في أمور أحدها الموضوع، كقولنا: « زيد عالم وليس بعالم » ومن المعلوم عدم كون معلوفة الابل مفهوم قولنا: « في الغنم السائمة زكوة » لاختلاف الموضوع ، فان موضوع وجوب الزكوة هو الغنم السائمة، وهذا الوجوب لم يرتفع عن الغنم حتى يتحد الموضوع في المنطوق والمفهوم ، كي يتحقق التناقض ، بل رفع عن الابل . واختلاف الموضوع من أشد أنحاء عدم المطابقة ، كما في التقريرات .

٣) أي: جريان نزاع مفهوم الوصف في مورد افتراق الوصف والموصوف معاً.

فيه[١]. ولعل وجهه[٢] استفادة العلية المنحصرة (*) منه[٣]. وعليه[٤] فيجري

١) اي : في غير الوصف الاخص من موصوفه ولو من وجه في مورد الافتراق من الموصوف ، والمراد بالغير كما مر : صورة افتراق كل من الصفة والموصوف .

٢) اي : وجه جريان نزاع مفهوم الوصف في مورد الافتراق المزبور هو استفادة العلية المنحصرة من الوصف كالسوم في المثال ، فينتفي وجوب الزكاة عن معلوفة الابل و غيرها من الانعام التي ليست بسائمة ، اذ المفروض كون السوم علة منحصرة لسنخ الوجوب . قال في التقريرات: « نعم يتم ذلك ـ اي جريان النزاع ـ فيما لو قلنا بأن الوصف علة مستقلة كما في منصوص العلة، فيخرج بذلك عن مفهوم الوصف » .

٣) اي : من الوصف .

٤) اي : وعلى هذا الوجه فيجري النزاع أيضاً في الوصف المساوي كالضاحك بالنسبة الى الانسان، والاعم مطلقاً كالماشي بالنسبة اليه، لان استفادة انحصار العلة في الوصف لا تناط بعدم تساويه أو عدم أعميته، فمع كون الوصف علة تامة منحصرة ـ من دون لحاظ قيامها بموضوع خاص ـ يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً ، فحينئذ اذا كانت الصفة أعم من الموصوف ، كالمشي بالنسبة

(*) بحيث لايكون للموصوف دخل في الحكم حتى يدور الحكم مدار الوصف وجوداً وعدماً، اذ لو كان الوصف علة منحصرة لثبوت الحكم للموصوف كان مفهومه انتفاء الحكم عن الموصوف ، لاعن غيره ، كمعلوفة الا بل في المثال ، فما ذكروجهاً لما عن بعض الشافعية ـ وان كان في نفسه وجيهاً ـ لكنه أجنبي عن المفهوم المبحوث عنه ، وهو زوال سنخ الحكم عن الموصوف بانتفاء الوصف .

فيماكان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً أيضاً[١] ، فيدل[٢] على انتفاء

الى الانسان ، أو أخص منه كالعلم بالنسبة اليه ، أو مساوياً له ، كالتعجب ، فلا محالة تدل على انتفاء الحكم بانتفائها ولو في غير موصوفها، اذ المفروض عدم اعتبار موصوف خاص في اعتبار المفهوم . فباعتبار هذا المفهوم لا فرق بين أقسام الوصف ، وباعتبار المفهوم الذي هو محل النزاع يختص بما اذا كان الوصف أخص من الموصوفُ مطلقاً كالانسان العالم، أو من وجه كالرجل العادل .

فالمتحصل : أنه اذا أمكن دلالة قوله : «في الغنم السائمة زكوة» على عدم الزكاة في معلوفة الابل، لجاز دلالة «جاءني الانسان الضاحك» على انتفاء الحكم عن الفرس والبقر ، ولأمكن دلالة « رأيت الانسان الماشي » على انتفاء الحكم عن الشجر والجبل (*) .

١) يعني : كجريان النزاع في الوصف الاخص من وجه من موصوفه مع الافتراق وصفاً وموصوفاً، كما سمعته من بعض الشافعية في معلوفة الابل، حيث ان كلا من الصفة والموصوف ـ وهما الغنم والسوم ـ مفقود في الابل المعلوفة.

٢) يعني : فيدل الوصف المساوي أو الأعم على انتفاء سنخ الحكم عن غير الموصوف من الموضوعات المباينة للموصوف عند انتفائه، لفرض عليته التامة.

(*) اللهم الا أن يقال بما قيل : من الفرق بين صورة العموم من وجه ، وبين صورتي تساوي الوصف وأعميته مطلقاً من الموصوف ، بأنه في الاولى يوجد ذات يمكن ثبوت الوصف لها وانتفاؤه عنها، كالابل في قولنا :« في الغنم السائمة زكاة» بخلاف صورتي التساوي، وأعمية الوصف مطلقاً من الموصوف، اذ لايصح ثبوت الوصف للفرس والبقر حتى ينفى عنهما ، وكذا المشي عن الشجر والجبل في قولنا: « رأيت الانسان الماشي » والا يلزم خلاف الفرض.

سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه في التفصيل بينهما[١] وبين ما اذا كان أخص من وجه فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف (*)

---

١) أي: بين الوصف المساوي والاعم، وبين ما هو داخل في محل النزاع قطعاً من الوصف الاخص من وجه، مع الافتراق من جانب الوصف «كالرجل العادل» اذا افترق وصف العدالة عنه مع بقاء الموصوف، وقوله: «فلا وجه» متفرع على كون الوصف علة تامة للحكم من دون دخل للموصوف فيه.

(*) كما عبر به في التقريرات أيضاً، حيث قال: «وعلى الثالث ـ وهو كون الوصف أخص من وجه من الموصوف كالغنم السائمة ـ فهل يجري فيه النزاع بالنسبة الى مورد الافتراق من جانب الوصف كما يظهر من بعض الشافعية، حيث قال: ان قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل أو لايجري، كما يظهر من جماعة، الظاهر هو الثاني».

ثم ان الظاهر أن قوله: «فلا وجه» تعريض بالتقريرات، حيث انه فصل بين الوصف المساوي والاعم، وبين الوصف الاخص من وجه، بعدم جريان النزاع في الاولين، وجريانه في الثالث، واستظهار جريانه فيه من بعض الشافعية. وأورد عليه المصنف بعدم الوجه في هذا التفصيل، لانه مع البناء على فهم انحصار العلية من الوصف، فلابد من الالتزام بالمفهوم في الجميع، ومع البناء على عدمه، فلابد من الانكار في الجميع، فلاوجه للتفصيل بين الاعم والمساوي، وبين الاخص من وجه.

لكنك بعد مراجعة التقريرات يظهر لك: أن صاحب التقريرات لم يفصل بينهما، وأن تعريض المصنف في غير محله، لانه صرح بعدم وقوع هذه التفاصيل في محله، حيث قال (ره): «فالتفصيل بين هذه المقامات غير واقع في محله».

بأنه[١]

١) متعلق بـ « التفصيل » . ومحصل التفصيل المنسوب الى التقريرات : عدم جريان النزاع في الوصف المساوي والاعم، لانتفاء الموضوع فيهما بانتفاء الوصف ، وامكان جريانه في الوصف الاخص من وجه من موصوفه ، مع الافتراق من جانب الموصوف بمعنى انتفائه ، وبقاء الوصف ، كالسوم الذي هو أخص من وجه من الغنم ، واختيار بعض الشافعية لجريانه فيه ، لذهابه الى عدم وجوب الزكاة ، مع الافتراق من الجانبين كما في معلوفة الابل .

نعم ذهب أولا الى عدم الجريان في قسمين ، وهما تساوي الوصف للموصوف وأعميته منه ، وأخر بيان عدم الجريان في الثالث ـ وهو أخصية الوصف من وجه من الموصوف كالغنم السائمة ـ لكونه قاصداً للرد على بعض الشافعية القائل بالجريان .

فالمتحصل : أن صاحب التقريرات لم يفصل بين أنحاء الوصف حتى يرد عليه تعريض المصنف ، فتدبر جيداً .

ثم انه قد نسب الى العلامة (قده) : « التفصيل بين كون الوصف علة وبين غيره ، بالذهاب الى المفهوم في الاول دون الثاني » . لكن لم يعلم أن غرضه ظهور اللفظ في علية الوصف ، أو استفادة العلية من الخارج ، فان أراد الاول ، فلابد من الالتزام بالمفهوم فيه الى أن يقوم قرينة على خلافه، وان أراد الثاني فليس ذلك تفصيلا في المفهوم ، اذ لا اشكال في الالتزام بالمفهوم حينئذ حتى من المنكرين له أيضاً ، لقيام القرينة على كون الوصف علة منحصرة ، والظاهر أن من ذلك الاوصاف الواقعة في الحدود، فان التحديد من القرائن النوعية القائمة على كون الوصف ذا مفهوم .

لاوجـه للنزاع فيهما[١] معللا[٢] بعدم الموضوع، واستظهار[٣] جريانه من بعض الشافعية فيه[٤]، كما لايخفى، فتأمل جيداً .

فصل

هل الغاية[٥] في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية

---

١) اي : في الاعم والمساوي .

٢) هذا تعليل لعدم الوجه للنزاع في الاعم والمساوي ، وحاصل التعليل: انتفاء الموضوع فيهما، حيث انه ينتفي الانسان الذي هوالموضوع فيقولنا: «أكرم الانسان الضاحك أوالماشي» بانتفاء الضحك والمشي. فالمراد بـ« عدم الموضوع » عدم الموصوف .

٣) معطوف على «أنه لا وجه» يعني : لا وجه للتفصيل بعدم الوجه للنزاع فيهما ، وباستظهار جريـان النزاع من الشافعية فيما اذا كان الوصف أخص من وجه .

٤) يعني : في الوصف الاخص من وجه .

مفهوم الغاية

٥) قال في المجمع: « الغاية انتهاء الشيىء ونهايته... الى أن قال: والغاية العلة التي يقع لاجلها الشيىء، والغاية المسافة » والمستفاد من ذلك أن الغاية قد تطلق على نهاية الشيىء ، والمراد بهاآخره ، وأقصى ما يمكن أن يبلغمنه. وقد تطلق على علة الشيىء، والمراد بها الغرض الذي يقع لاجله الشيىء، وقد يعبر عنها بالعلة الغائية أيضاًكجلوس السلطان على السرير ، فانه الغرض الذي

بناء على دخول الغاية في المغيى[١]، أو عنها[٢] وما بعدها بنــاء على خروجها[٣]، أولا، فيه خلاف، وقد نسب الى المشهور[٤] الدلالة على

يصنع لاجله السرير، وقد تطلق الغاية على المسافة، كقولهم: «من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية» والظاهر أن المراد بالمسافة وهي البعد ليس في خصوص المكان والزمان، بل مطلق البعد وان لم يكن منهما، بأن كان من الزماني والمكاني كما في قولك: «قرأت كتاب الجواهر من أوله الى آخره» والمراد بالغايــة في محل النزاع هو النهاية، لا المسافة، والادوات موضوعة لبيان النهايــة، فالمقصود هنا مدخول الادوات، وهي «حتى والى»، كقوله تعالى: «وأتموا الصيام الى الليل»، «وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر».

١) توضيحه: أنه ان كانت الغاية داخلة في المغيى، فالنزاع يحرر هكذا: «هل الغاية تدل على ارتفاع سنخ الحكم عما بعدها أم لا»، فــالاية الشريفة على هذا تدل بالمفهوم على عدم وجوب الصوم بعد الليل. وان كانت الغاية خارجة عن المغيى فالنزاع يحرر هكذا: «هل الغاية تدل على انتفاء سنخ الحكم المنطوقي عن الغاية وما بعدها».

٢) معطوف على قوله: «عما» يعني: هل الغاية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، أو عن الغاية وما بعدها؟

٣) هذا الضمير وضميرا «عنها وبعدها» راجعة الى الغاية.

وبالجملة: فمفهوم الغاية هو انتفاء سنخ الحكم المنطوقي ـ كوجوب الصوم ـ عما بعد الغاية.

٤) كما في التقريرات، حيث قال: «فالمشهور بل المعظم على الاول» والمراد بالاول هو: انتفاء الحكم المنطوقي عما بعد الغاية.

الارتفاع ، والى جماعة منهم السيد والشيخ عدم الدلالة عليه[١].
والتحقيق[٢] أنه اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية (*) قيداً

١) أي : على الارتفاع ، يعني : فلا تدل الغاية على المفهوم .

٢) توضيحه: أن الغاية ان كانت بحسب القواعد العربية قيداً للحكم، كقيدية

(*) أو القرائن الخاصة لو لم يثبت ظهور نوعي بحسب القواعد العربية للغاية في المفهوم .

واعلم أنه لاينبغي الارتياب ثبوتاً في كون قيد الحكم ـ شرطاً كان ، أم غاية أم وصفاً ، أم غيرها ـ من الملابسات ظاهراً في اناطة سنخ الحكم به، الموجبة للانتفاء عند الانتفاء المعبر عنه بالمفهوم. انما الكلام في مقام الاثبات والاستظهار ، والظاهر أن ضابط استظهار المفهوم منه أنه اذا ذكر القيد عقيب القضية المركبة من الموضوع والمحمول كان قيداً لمفاد هيئتها، وهو ثبوت المحمول للموضوع، والعرض للمحل ، كما اذا قال : « الصوم واجب الى الليل » فان هذه الغاية تدل على كون المعلق هو الوجوب ، بمعنى أن آخر عمره هو الليل، فاذا دخل الليل ولم ينتف الوجوب كان ذلك منافياً لجعل الليل غاية وآخراً لعمره .

واذا ذكر القيد قبل الحكم ، فظاهره أنه قيد للموضوع ، كما اذا قال : « غسل اليد الى المرفق واجب » وارتفاع الوجوب حينئذ عن غسل العضد يكون عقلياً، لكون الوجوب الشخصي القائم بموضوعه كالعرض القائم بمحله في كون الانتفاء عقلياً .

هذا بحسب الغالب . ويمكن العكس في كل من الموردين بقرينة مقامية أو مقالية .

فالضابط في كون القضية الغائية أو غيرها ذات مفهوم هو : اناطة الحكم المنطوقي بالغاية أو الشرط أو غيرهما من الملابسات ، سواء استفيدت هذه الاناطة من القواعد العربية أم من القرائن الخارجية .

للحكم ، كما في قوله : «كل شيء حلال حتى تعرف أنـه حرام» و«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» كانت دالة على ارتفاعه[١] عند حصولها [حصولهما]. لانسباق[٢] ذلك[٣] منها، كما لايخفى،

الشرط له، بحيث يكون الحكم معلقاً عليها، ومنوطاً بها، دلت على المفهوم ـ أي انتفاء سنخ الحكم الثابت في المنطوق بانتفاء الغاية ـ فان قوله عليه السلام في الخبرين المذكورين في المتن: «حتى تعرف أنه حرام» و«حتى تعلم أنه قذر» قيد للحكم ، أعني الحلية والطهارة، لاتصالهما بالطاهر والحلال، فكأنه قيل : «ان هـذين الحكمين منوطان بعدم العلم بالحرمة والقذارة ، فاذا علمنا ارتفعت الطهارة و الحلية الثابتتان للمنطوق» ، اذ العلم بهما غاية لهما ، فـاذا حصل ارتفعتا .

والوجه في ارتفاعهما بحصول الغاية هو التبادر، اذ المنسبق من جعل شيء غاية لحكم هو ارتفاعه بحصول ذلك الشيء، كارتفاع وجوب الصوم بمجيء غايته ـ وهي الليل ـ ، اذ لو لم يرتفع به لزم أن لا يكون ما جعل غاية وآخراً لامد الحكم وعمره غاية له ، وهو خلف .

١) أي : ارتفاع الحكم عند حصول الغاية ، كالعلم والمعرفة في الخبرين المذكورين في المتن .

٢) هذا تعليل لقوله : «كانت دالة» والمراد بالانسباق هو التبادر ، كمامر تقريبه بقولنا : «و الوجه في ارتفاعهما بحصول الغايـة هو التبادر» يعني : أن دلالة الغاية على ارتفاع الحكم عندها انما هي لتبادره منها .

٣) أي : ارتفاع الحكم عند حصول الغايـة، وضميرا «حصولها ومنها» راجعان الى الغاية ، وحاصله : أن التبادر يقتضي ارتفاع الحكم عند حصول الغاية .

وكونه[١] قضية تقييده بها، والا[٢] لما كان ماجعل غاية له بغاية. وهو واضح الى النهاية.

وأما[٣] اذا كانت بحسبها[٤] قيداً للموضوع مثل «سر من البصرة الى الكوفة»[٥]

---

١) بالجر معطوف على «انسباق» يعني: ولكون ارتفاع الحكم بحصول الغاية مقتضى تقيده بالغاية، وضمير «تقييده» راجع الى الحكم، وضمير «بها» الى الغاية.

٢) يعني: وان لم تكن قضية التقييد بالغاية ارتفاع الحكم عند حصولها الذي هو المفهوم لزم الخلف، وهو عدم كون ماجعل غاية وآخراً لامد الحكم وعمره غاية له، اذ مع عدم ارتفاع الحكم بحصولها يكون ما جعل غاية وسطاً لا غاية وآخراً، فتتوقف غائيته على ارتفاع الحكم بحصولها.

٣) معطوف على «اذا كانت الغاية» يعني: وأما اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للموضوع، فلا تدل على المفهوم - أي انتفاء سنخ الحكم بحصول الغاية - بل يكون انتفاؤه بحصولها عقلياً من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع لكون الحكم حينئذ شخصياً، فلوقام دليل على ثبوت الحكم بعد حصول الغاية لم يكن معارضاً له. بخلاف ما اذا كانت الغاية قيداً للحكم، فان المفهوم ينفي الحكم عما بعد الغاية، فلودل دليل على ثبوت الحكم بعدها كان معارضاً للمفهوم.

والحاصل: أن الغاية اذا كانت قيداً للموضوع فهي كالوصف في عدم الدلالة على المفهوم.

٤) أي: بحسب القواعد العربية.

٥) فان هذه غاية وقيد للموضوع، لا غاية للوجوب، فكأنه قيل: «السير

فحالهـا[١] حال الوصف في عدم الدلالة وان[٢] كان تحديده بهـا بملاحظة حكمه، وتعلق الطلب به، وقضيته ليس الاّ عدم الحكم فيها الا بالمغيى، من دون دلالة لها[٣] أصلا على انتفاء سنخه عن غيره، لعدم[٤]

المتصف بكون أوله البصرة وآخره الكوفة واجب » حيث ان «من و الى» متعلقان بمادة « سر » لابهيئته، اذ ليس ما بين مبدء السير ومنتهاه مكاناً للحكم فلا يصح تعلقهما بالهيئة .

١) جواب «وأما اذا كانت»، وضمير «حالها» راجع الى الغاية، وحاصله: أن الغاية اذا كانت قيداً للموضوع، فحالها حال الوصف في عدم الدلالة على المفهوم، وأن المنفي بانتفاء الغاية ـ كالمنفي بانتفاء الوصف ـ هو شخص الحكم لاسنخه الذي هو المطلوب في المفهوم .

٢) كلمة « ان » وصلية ، يعني : وان كان تحديد الموضوع بالغاية وتقييده بها موجباً لانتفاء الحكم بانتفاء الغاية ، لكنه ليس من باب المفهوم ، لانه من انتفاء الحكم الشخصي بارتفاع موضوعه، لا من ارتفاع سنخ الحكم الذي هو المفهوم . فمحل النزاع ما اذا كانت الغاية غاية للحكم، لا الموضوع، كما هو الظاهر من لفظ الغاية ، اذ لو أُريد تحديد الموضوع كان المناسب ذكره وصفاً لاغاية ، كما لا يخفى .

٣) اي : لا دلالة للغايـة أصلا على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيى ، وضميرا « حكمه وبه » راجعان الى الموضوع ، وضمير « وقضيته » راجع الى التحديد ، وضمير « فيها » الى القضية .

٤) تعليل لعدم الدلالـة ، وحاصله : عدم ثبوت وضع لدلالة الغايـة التي تكون قيداً للموضوع على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيى .

ثبوت وضع لذلك[١] (*)، وعدم[٢] قرينة ملازمة لها ولو[٣] غالباً دلت[٤] على اختصاص الحكم به. وفائدة التحديد بها[٥] كسائر أنحاء التقييد

١) اي: للدلالة على المفهوم، وهو انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيى. والاولى تبديل «لذلك» بـ «لها».

٢) معطوف على «عدم» يعني: ولعدم قرينة ملازمة للدلالة على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيى ولو كانت الملازمة غالبية، بحيث دلت تلك القرينة على اختصاص الحكم بالمغيى، بأن تكون الغاية علة منحصرة، فغرض المصنف من قوله: «لعدم ثبوت... وعدم قرينة ...الخ» نفي مايوجب الدلالة على المفهوم من وضع الغاية له، أو قرينة دالة عليه.

٣) قيد لـ «ملازمة» يعني: ولو كانت ملازمة القرينة لدلالة الغاية على المفهوم غالبية لا دائمية، وضمير «لها» راجع الى الدلالة على المفهوم.

٤) صفة لـ «قرينة» يعني: وعدم قرينة دلت على اختصاص الحكم بالمغيى أي: كون الغاية منحصرة مستتبعة للمفهوم، فضمير «به» راجع الى المغيى.

٥) أي: بالغاية، وغرضه من هذه العبارة: دفع توهم دلالة الغاية على المفهوم

(*) قد أورد عليه بعض تلامذة المصنف «بأنه لاوجه لاطلاق القول بعدم المفهوم اذا كانت الغاية قيداً للموضوع، لان تقييده بها تارة يكون بلحاظ شخص الحكم، وأخرى يكون بلحاظ سنخه، ونفي المفهوم انما يصح على الاول، دون الثاني، اد لااشكال في ثبوت المفهوم للغاية حينئذ».

وفيه: أنه اذا كانت الغاية قيداً للموضوع كانت قيداً للمعنى الافرادي، وموجبة لتضيق دائرة الموضوع، فانتفاء الحكم حينئذ يكون بانتفاء الموضوع عقلا، لا من جهة المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم وطبيعته، لاشخصه.

غير منحصرة بافادته[١] كما مر في الوصف .

ثم ان [انه] في الغاية خلافاً [خلاف] آخر[٢] كما أشرنا اليه[٣] وهو[٤]

من جهة لزوم اللغوية على تقدير عدم دلالتها على المفهوم ، وانتفاء الحكم عن غير المغيى .

١) اي : افادة سنخ الحكم عن غير المغيى ، وقوله: «غير منحصرة» خبر « فائدة » ، ودفع للتوهم المزبور. توضيحه: أن للتوهم المزبور مجالا فيما اذا انحصرت فائدة الغاية في دلالتها على المفهوم . وأما مع وجود فوائد أخرى لها تخرجها عن اللغويـة ، فلا وجه للالتزام بالمفهوم لها ،كما مر نظير ذلك في الوصف .

هل الغاية داخلة فى المغيى ؟

٢) يعني : غير الخلاف الاول الذي هو : أن للغاية مفهوماً أم لا ؟

٣) يعني : في عنوان البحث ، حيث قال : « تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغايـة بناء على دخول الغاية في المغيى ، أو عنها وما بعدهـا بناء على خروجها أولا » .

٤) أي: والخلاف الاخر هو: أن الغاية ـ أي مدخول الى وحتى ـ داخلة في المغيى بحسب الحكم ، حتى يكون الليل الذي جعل غاية للصوم الواجب داخلا في المغيى و هو الصوم بحسب الحكم ، فيجب صوم الليل كالنهار ، أم خارجة عنه ، فلا يجب الصوم في الليل .

وبالجملة: ففي الغاية خلافان: أحدهما منطوقي ، وهو: أن مدخول« حتى والى » هل هو داخل في المغيى بحسب الحكم، أم خارج عنه؟ والاخر مفهومي

أنها هل هي داخلة في المغيى بحسب الحكم أو خارجة عنه (*)

وهو: أن أدوات الغاية هل تدل على انتفاء سنخ الحكم المنطوقي عما بعد الغاية أم لا ؟ والنزاع في تحديد المفهوم مترتب على النزاع المنطوقي ، اذ لو دل المنطوق على دخول الغاية في المغيى كان المفهوم انتفاء سنخ الحكم عما بعد الغاية، ولو دل على عدم دخولها فيه كان المفهوم انتفاء سنخه عن الغاية ومابعدها.

(*) قد اختلفت كلمات علماء العربية في ذلك ، فذهب نجم الأئمة الى الخروج مطلقاً ، لما ذكر في المتن، وذهب غيره الى الدخول مطلقاً ، وثالث الى التفصيل بين أدوات الغاية بأن « حتى » تقتضي مع التجرد عن القرينة دخول ما بعدها ، بخلاف « الى » ، حيث انها تدل على عدم دخوله . ورابع الى التفصيل بين كون الغاية من جنس المغيى وعدمه ، بالدخول في الاول وعدمه في الثاني .

لكن لادليل على وضع الاداة لشيىء من هذه التفاصيل ، ولا على قيام قرينة عامة عليه .

لايقال : ان لفظ النهاية والغاية يدل على دخولها في المغيى ، لان منتهى الشيىء كمبدئه من أجزائه ، وليس خارجاً عنه ، فيكون « حتى » و« الى » موضوعين لآخر أجزاء الشيىء ، فالغاية داخلة في المغيى .

فانه يقال: ان لفظ النهاية الذي هو من الالفاظ الاسمية وان كان موضوعاً للجزء الاخير من الشيىء ، لكنه لايثبت وضع « حتى ، والى » اللذين هما حرفان لهذا المعنى الاسمي ، فالامثلة التي ذكروها لدخول الغاية في المغيى وخروجها عنه انما هي للقرائن الخاصة ، ولا تثبت الوضع ولا القرينة العامة، فلاوجه لدعوى الظهور في الدخول أو الخروج أو التفصيل ، والاصول اللفظية كلها مفقودة، فمع الشك في الدخول أو الخروج تصل النوبة الى الاصول العملية.

والاظهر خروجها[١]، لكونها[٢] من حدوده، فلا تكون محكومة بحكمه[٣] ودخوله[٤] فيه في بعض الموارد انما يكون بالقرينة[٥]. وعليه[٦] تكون

---

١) اي: خروج الغاية عن المغيى، فلا يجب صوم الليل في المثال.

٢) أي: لكون الغاية من حدود المغيى، وقد حكي هذا الاستدلال عن نجم الائمة، بتقريب: أن الغاية حد الشيىء، والحد خارج عن المحدود، كأن يقال: ان حد الدار أو المسجد هو الشارع العام، فان الحد بهذا المعنى خارج عن المحدود قطعاً.

٣) أي: بحكم المغيى، وضمير «حدوده» راجع الى المغيى.

٤) يعني: ودخول الغاية في المغيى في بعض الموارد، كما في قوله: «حفظت القرآن من أوله الى آخره» انما يكون بقرينة خاصة. والاولى تأنيث ضمير «ودخوله» لرجوعه الى الغاية.

٥) اي: بالقرينة الخاصة، لا القرينة العامة حتى توجب ظهور الغاية في الدخول.

٦) اي: وبناء على خروج الغاية عن المغيى تكون الغاية كما بعدها بالنسبة الى الخلاف الاول، وهو الخلاف في دلالة الغاية على المفهوم وعدمها.

توضيحه: أنه بناء على خروج الغاية عن المغيى، فعلى القول بدلالة الغاية أعني «حتى» و«الى» على المفهوم، وارتفاع سنخ الحكم عما بعد الغاية تدل على ارتفاعه عن نفسها أيضاً، وأن الغاية بحكم ما بعدها. وعلى القول بعدم دلالة الغاية على المفهوم لا دليل على كونها محكومة بحكم المغيى، بل يمكن أن تكون محكومة بحكم المنطوق ـ اي المغيى ـ ويمكن أن تكون محكومة بضده. وبناء على دخول الغاية في المغيى، فلو دلت «حتى» و«الى» على

كما بعدها بالنسبة الى الخلاف الاول[١]، كما أنه على القول الاخر[٢] تكون محكومة بالحكم منطوقاً[٣].

ثم لايخفى ان هذا الخلاف[٤] لايكاد يعقل جريانه[٥] فيما اذا

المفهوم ،كان ارتفاع سنخ الحكم عما بعد الغاية لاجل كون الغاية محكومة بحكم المغيى. ولولم تدل على المفهوم كانت الغاية أيضاً محكومة بحكم المغيى.

١) وهو دلالة الجملة الغائية على المفهوم وعدمها .

٢) وهو دخول الغاية في المغيى ، يعني : أن الغاية بناء على دخولها في المغيى تكون محكومة بحكم المنطوق بالدلالة المنطوقية، فعلى القول بالمفهوم يكون محل الحكم المفهومي ما بعد الغاية . والاولي تأنيث ضمير « انه » لرجوعه الى الغاية ، الا أن يكون للشأن .

٣) أي : بالحكم الذي دل عليه المنطوق .

٤) اي : الخلاف في دخول الغاية في المغيى وعدمه .

٥) أي : جريان هذا الخلاف فيما اذا كانت الغاية قيداً للحكم .

توضيح وجه عدم المعقولية : أن دخول الغاية في المغيى فيما اذا كانت الغاية قيداً للحكم مستلزم لاجتماع الضدين، ضرورة أنه اذا كان مثل قوله عليه السلام : «حتى تعلم أنه قذر» داخلا في المغيى ـ وهو طهارة مشكوك النجاسة ـ لزم منه طهارة معلوم النجاسة ، واجتماع الطهارة والنجاسة في معلوم النجاسة وليس ذلك الا اجتماع الضدين .

مضافاً الى عدم السنخية بين الغاية والمغيى، اذ لامناسبة بين الطهارة المشكوكة والنجاسة المعلومة ، ولا تجتمعان أصلا . فالخلاف في دخول الغاية في المغيى وعدمه لابد أن يكون مورده ما اذا كانت الغاية قيداً للموضوع .

كان قيداً للحكم، فلا تغفل (×).

فصل

لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم[١] سلباً أو ايجاباً[٢] بالمستثنى منه (*)

مفاد أدوات الاستثناء

١) أي : سنخ الحكم وطبيعته ، لا شخصه، لما مر سابقاً من أن المدارفي المفهوم هو ارتفاع السنخ لا الشخص .

٢) أماالحكم السلبي، فكقوله: «لا تكرم الامراء الا عادلهم» وأماالايجابي فكقوله: «أكرم العلماء الا بكراً» فانه لاشبهة في دلالة الاستثناء علىاختصاص الحكم سلبياً كان ـ كحرمة اكرام الامراء ـ أم ايجابياً ،كوجوب اكرامالعلماء بالمستثنى منه ، وانتفائه عن المستثنى ، وهو « عادل الامراء » في المثال الاول و« بكر » في المثال الثاني .

(*) هذا الاختصاص مما لااشكال فيه، لكنه ليس من باب المفهوم كماهو المتراءى من المصنف (قده) ، حيث عده في مبحث المفاهيم ، فـان الظاهر

(×) حيث ان المغيى هو حينئذ نفس الحكم ، لا المحكوم بـه ليصح أن ينازع في دخول الغاية في حكم المغيى ، أو خارج عنه كما لايخفى . نعم يعقل أن ينازع في أن الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغيى بحصول غايتهفي الاصطلاح ، اي مدخول الىأو حتى أواستمراره فيتلك الحال، ولكنالاظهر هو انقطاعه ، فافهم واستقم .

ولا يعم (*) المستثنى، ولذلك[١] يكون الاستثناء من النفي اثباتاً، ومن الاثبات نفياً، وذلك[٢]

١) يعني: ولدلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه وانحصاره به يكون الاستثناء من النفي اثباتاً، وبالعكس، لوضوح أن الاختصاص الذي هو الانحصار يقتضي نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى.

٢) يعني: أن الوجه في دلالة الاستثناء على الاختصاص المزبور هوالتبادر حيث انه لا شبهة في وجوده هنا عند أرباب المحاورة، وهذا التبادر كافٍ في اثبات الاختصاص المزبور، والدلالة على انتفاء الحكم عن المستثنى.

حينئذ أنه جعل دلالة الاستثناء على الحكم في المستثنى منه من باب المفهوم، بتقريب: أن أداة الاستثناء تدل على خصوصية في المستثنى منه مستتبعة للحكم في جانب المستثنى، وهذا في غاية البعد، بل الظاهر أن الدلالة على الحصر انما تكون بالمنطوق، لا بالمفهوم، فان الدال على حكم المستثنى بلا واسطة هي الجملة الاستثنائية، و الدال على حكم المستثنى منه هو الجملة المستثنى منها، فالدلالتان منطوقيتان، ومن هاتين الدلالتين ينتزع الحصر، لتخالفهما في الايجاب والسلب.

(*) الاولى تبديل «ولا يعم» بـ «وانتفاءه عن المستثنى» وذلك لان قوله: «لايعم» أعم من عدم البيان وبيان العدم، ومن المعلوم أن المقصود هنا هو الثاني، اذ المفروض دعوى دلالة الاستثناء على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، فعدم الشمول انما هو لبيان العدم، لا لقصور في الشمول، بداهة أن المستثنى منه بطبعه يشمل المستثنى موضوعاً وحكماً، الا أن الاستثناء يدل على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى. ولذا يكون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً.

للانسباق عند الاطلاق قطعاً ، فلا يعبأ[١] بما عن أبي حنيفة من عدم الافادة محتجاً بمثل « لاصلوة الا بطهور »، ضرورة[٢]

---

١) غرضه : أنه بعد ما ثبت بالتبادر دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، فلا يعتنى بماعن أبي حنيفة من انكاره هذه الدلالة، بتقريب: أن الاستثناء لو كان دالاًعلىاختصاص الحكم بالمستثنى منه وانتفائه عن المستثنى لكان دالا على أن الفاقد للطهور ليس بصلوة مطلقاً ، يعني : وان كان واجداً لما عدا الطهور من الاجزاء والشرائط . والواجد له صلوة مطلقاً أيضاً، يعني: وان كانفاقداً لماعداه منالاجزاء والشرائط، وهوباطل قطعاً، ضرورة انتفاء الصلوة بفقدان ركنمنأركانها ـ كالركوع ـ معوجود الطهور، فيكشف هذا عنعدم دلالة الاستثناء على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى .

٢) تعليل لقوله : « فلا يعبأ » ورد لاستدلال أبي حنيفة بوجهين :

الاول : ما أشار اليه بقوله : « أولا بكون » ، وتوضيحه : أن المستثنى منه في مثل « لاصلوة الا بطهور » هو التامالجامع للاجزاء والشرائط الا الطهور، فانه اما ليس بصلوة أصلا بناء على وضع ألفاظ العبادات للصحيح ، واما ليس بصلوة تامة ـ بناء على وضعها للاعم ـ ، فالمفهوم حينئذ هو الواجـد لجميع الاجزاء حتى الطهور. وعلى هذا ، فالمنطوق هو نفي الصلوتية عما هو واجد لجميع مايعتبر فيالصلوة الا الطهور، والمفهوم اثبات الصلوتية لواجد جميع الاجزاء والشرائط حتى الطهور ، فالحكم بعدم الصلوتية مختص بالمستثنىمنه وهـو الواجد لجميع الاجزاء و الشرائط الا الطهـور ، ومنفي في المستثنى وهو الجامع للاجزاء والشرائط حتى الطهور، فدلالة مثل «لاصلوة الا بطهور» على اختصاص الحكم بالمستثنى منه وانتفائه عن المستثنى ظاهرة .

ضعف احتجاجه أولا بكون المراد من مثله[١] أنه لاتكون الصلوة التي كانت واجدة لاجزائها و شرائطها المعتبرة فيها صلاة الا اذا كانت واجدة للطهارة[٢]، وبدونها لاتكون صلوة على وجه[٣]، وصلوة تامة مأموراً بها على آخر[٤].

وثانياً[٥]: بأن الاستعمال مع القرينة كما في مثل التركيب مما[٦]

---

١) من التراكيب الدالـة على اعتبار شيىء شطراً في الماهية كـ « لا صلوة الا بسجود ، أو ركوع » ، أو شرطاً فيها كـ « لاصلوة الا بطهور » ، أو كمالاً لها كـ « لاصلوة لجار المسجد الا في المسجد » و« لا حياة الا بعلم » .

٢) والشاهد على ارادة هذا المعنى: أن قوله عليه السلام: «لاصلوة الا بطهور» قد ورد في مقام جعل الطهارة شرطاً للصلوة؛ ومن المعلوم أن الصلوة التي جعلت الطهارة شرطاً لها هي خصوص التامة لاغير .

٣) وهو القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح .

٤) وهو القول بوضع ألفاظها للاعم .

٥) هذا ثاني الوجهين اللذين أجاب بهما عن استدلال أبي حنيفة. وحاصل هذا الوجه: أنه اذا ثبت بسبب القرينة عدم دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، وانتفائه عن المستثنى، لما كان ذلك قادحاً في وضع أداة الاستثناء للدلالة على الاختصاص المزبور، لما تقرر في محله من أنه لا يقدح الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة في ظهور اللفظ في معناه الحقيقي بدون القرينة.

٦) بيان لقوله : « مثل التركيب » اي: من التراكيب التي علم عدم ارادة المعنى الحقيقي فيها .

علم فيه الحال[1] لادلالة له[2] على مدعاه أصلا، كما لا يخفى.

ومنه[3] قد انقدح أنه لاموقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله اسلام من قال كلمة التوحيد، لامكان[4]

---

١) وهو عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص.

٢) اي: للاستعمال، وقوله: «لا دلالة» خبر قوله: «بأن الاستعمال»، يعني: أن استعمال أداة الاستثناء في المعنى المجازي ـ وهو عدم الاختصاص ـ لا يدل على ما يدعيه أبو حنيفة من عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص.

٣) يعني: ومن الجواب الثاني ـ وهو كون الاستعمال المجازي مع القرينة غير قادح في دلالة الاستثناء وضعاً على الاختصاص ـ قد ظهر أنه لا موقع للاستدلال... الخ.

وغرضه من هذه العبارة التعريض بمن استدل بكلمة التوحيد على دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، وانتفائه عن المستثنى، قال في التقريرات في الهداية المعقودة لبيان مايفيد الحصر ـ بعد ذكر التبادر ـ مالفظه: «وقبول رسول الله صلى الله عليه وآله اسلام من قال لا اله الا الله من أعدل الشواهد على ذلك، والقول بأن ذلك للقرينة أو أنها تدل على التوحيد شرعاً بمكان من السخافة. تقريب الاستدلال: أن كلمة لا اله تنفي طبيعة الالهة، والا الله تثبت فرداً واحداً فقط منها وهو الله سبحانه وتعالى، وهذا هو التوحيد، ولذا قبل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اسلام من قال: لا اله الا الله، وسميت هذه الكلمة بكلمة التوحيد».

٤) تعليل لقوله: «لا موقع»، وحاصل التعليل: أن دلالة «لا اله الا الله» على التوحيد يمكن أن تكون لقرينة حالية أو مقالية، فلا مجال حينئذ للاستدلال بها على المفهوم بنحو القاعدة الكلية؛ كالاستدلال على ذلك بالتبادر.

دعوى (*) أن دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال .

والاشكال في دلالتها عليه[١] «بأن[٢] خبر « لا » اما يقدر «ممكن» أو « موجود » ، وعلى كل تقدير لادلالة لها[٣] على التوحيد [عليه]

١) اي: على التوحيد، وضمير «دلالتها» راجع الى كلمة التوحيد. وغرضه من قوله: «والاشكال» هو : أن كلمة «لا اله الا الله» لا تدل على التوحيد، سواء كان الخبر المقدر لكلمة « لا » لفظ « ممكن » أو « موجود » .

اذ على الاول لا تدل كلمة الاخلاص الا على امكان المستثنى و هو الله تعالى ، وذلك لان المستثنى منه على هذا التقدير هو نفي الامكان ، فالمستثنى هو ثبوت الامكان ، ومن المعلوم أنه لا يستلزم الوجود والفعلية ، لان الامكان أعم من الفعلية .

وعلى الثاني وان كانت كلمة الاخلاص لا تدل الا على وجوده تعالى شأنه لان المستثنى منه نفي وجود طبيعة الاله ، والمستثنى اثبات وجود فرد واحد منها وهو الله تعالى ، الا أنها لا تدل على نفي امكان اله آخر . ومن المعلوم أن المقصود من كلمة الاخلاص نفي امكان اله آخر ، لا نفي وجوده فقط ، وبعبارة أخرى : الغرض اثبات وجوب وجوده تعالى ، ونفي امكان غيره، وهو لا يثبت بكلمة « لا اله الا الله » . وهذا الاشكال نشأ من جعل لفظ « لا » لنفي الجنس ليحتاج الى الخبر ، حيث انه من النواسخ الداخلة على المبتدء والخبر .

٢) متعلق بـ « الاشكال » وتقريب له .

٣) اي : لكلمة التوحيد .

(*) جعلت هذه الدعوى في العبارة التي نقلناها عن التقريرات بمكان من السخافة .

أما على الاول[١] ، فانه (*) حينئذ لادلالة لها الآعلى اثبات امكان وجوده تبارك وتعالى ،لاوجوده. وأما على الثاني[٢] ، فلانها وان دلت على وجوده تعالى ،الا أنه لادلالة لها[٣] على عدم امكان اله آخر » مندفع[٤]

١) وهو كون الخبر المقدر لفظ «ممكن»، وقد مر توضيحه بقولنا: «اذ على الاول لاتدل كلمة الاخلاص. . . الخ».

٢) وهو كون الخبر المقدر لفظ «موجود»،وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وعلى الثاني لاتدل كلمة الاخلاص. . . الخ » .

٣) اي : لكلمة الاخلاص ، وضمير « أنه » للشأن. ووجه عدم الدلالة: أن العقد السلبي ـ وهو المستثنى منه ـ يدل على عدم وجود طبيعة الاله ومنها الواجب الوجود تبارك وتعالى ، والعقد الا يجابي ـ وهو المستثنى ـ يدل على وجود فرد منها وهو الله تعالى، وشيىء من العقدين لا يدل على امتناع غيره سبحانه، وامتناع غيره هو المعتبر في التوحيد .

٤) خبر « والاشكال » ودفع له ، وحاصله: أن المراد بـ « الاله » المستثنى منه هو واجب الوجود، يعني: أنه لا واجب وجود موجود الا الله تعالى ، ومن المعلوم أن نفي طبيعة واجب الوجود، واثبات فرد منها ـ وهو الله جل وعلا ـ يدل على عدم امكان واجب سواه، اذ لو كان ممكناً لوجد قطعاً، ضرورة أن المراد بواجب الوجود ما وجب بذاته من دون أن يكون لوجوده حالة منتظرة، وسبق استعداد ، ومادة . ففرض امكانه مساوق لوجوده ، لكون وجوده واجباً حسب الفرض ، والمفروض انتفاء وجوبه الآ في فرد واحد .

(*) الصواب أن يقال : « فلانها » كعدله ، وهو « وأما على الثاني فلانها».

بأن المراد من الاله هو واجب الوجود (*) ،

. . . .

(*) هذا الجواب وان كان مثبتاً للتوحيد ، لدلالته على انحصار واجب الوجود في الله تبارك وتعالى، لكنه لم يثبت استعمال الاله وضعاً ولا مجازاً في ذلك ، فان « اله يأله » من باب « منع يمنع » أو من باب «تعب يتعب» بمعنى عبد عبادة ، و« تأله » تعبد ، والاله المعبود ، وهو الله تعالى ،كما في مجمع البحرين ، ولم نظفر باستعمال الاله في واجب الوجود . فجعله بهذا المعنى مما لا يساعده اللغة ، ولا العرف ، فلا يصار اليه ، هذا .

مضافاً الى عدم معرفة هؤلاء الجهال الذين تكلموا بكلمة الاخلاص بمعنى واجب الوجود .

الا أن يقال: بكفاية المعرفة الاجمالية بمعنى واجب الوجود ولو بأن يعتقدوا بأنه لابد أن يكون للمعبود مزية يمتاز بها عن العابد .

بل يمكن أن يقال : بعدم موجب لجعل الاله بمعنى واجب الوجود ولو فرض صحة استعماله فيه ، وذلك لان هذه الكلمة وردت في مقام الرد على المشركين ، ونفي ما اعتقدوه من استحقاق العبادة للصنم ، من دون اعتقادهم بكونه واجب الوجود حتى تكون كلمة التوحيد رداً عليهم بانحصار واجب الوجود فيه سبحانه وتعالى . بل المقام يقتضي الرد عليهم بأن المستحق للعبادة هو الله تعالى فقط .

فالمتحصل : أن جعل الاله بمعنى واجب الوجود مع عدم معهودية ذلك في المحاورات مما لاداعي اليه . وعدم اقتضاء كلمة الاخلاص نفي امكان ماسواه تعالى غير قادح في مقابل اعتقاد المشركين، اذ المفروض كفاية الاعتقاد بانحصار المعبود بالحق فيه سبحانه وتعالى في صدر الاسلام في اسلام القائل بكلمة « لا اله الا الله » كما صرح به جماعة على ما في التقريرات .

. . . .

. . . .

ويمكن أن يقال: بعدم الحاجة الى تقدير خبر من « موجود » أو «ممكن» حتى يلزم الاشكال المتقدم على كلا تقديري كون الخبر لفظ «ممكن» أو «موجود» بعد فرض صحة ارادة واجب الوجود من لفظ « اله »، لامكان استفادة نفي امكان اله آخر ، وانحصار واجب الوجود فيه تعالى بكون كلمة «لا» للنفي البسيط، نظير «لا أهل ولا مال» و «لا ضرر» بناء على كونه عنواناً للحكم ـ على التقريب المقرر في محله ـ ، فانه لا حاجة حينئذ الى الخبر كما عليه التميميون ، اذ النفي على هذا كناية عن العدم المحمولي، فمعنى «لا اله» لا واجب، فالاله ـ اي الواجب ـ معدوم الا الله تعالى ، ومن المعلوم أن نفي الطبيعة واثبات فرد واحد منها يفيد انحصار الواجب فيه عز اسمه .

ولا اشكال في أن العدم كما يكون رابطاً بين شيئين ، كقولك: «ليس الاسد مأكول اللحم» كذلك يكون محمولاً كقولك: « السلطان العادل معدوم»، والعدم المستفاد من كلمة «لا» النافية ـ على مسلك التميميين ـ عدم محمولي، فلا يحتاج الى تقدير خبر ، لتمامية الكلام بدونه .

وهذا الوجه وجيه، لكنه يتوقف على ثبوت أمرين: أحدهما : كون المراد بالاله واجب الوجود ، والآخر : كون « لا » اسمية ، وهي غير ثابتة، لاعتراف غير واحد بعدم الظفر بمن صرح بورود « لا » اسمية . كما أن الاول أيضاً غير ثابت .

والاولى كما قيل وأشير اليه: « أن كلمة الاخلاص في صدر الاسلام لم يرد منها الا التوحيد في العبادة ، لا في أصل الالوهية ، ضرورة أنه كان ثابتاً عندهم قبل الاسلام أيضاً ، كما يشهد بذلك قوله تعالى حكاية عنهم: «ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » .

ونفي ثبوته ووجوده في الخارج[١]، واثبات[٢] فرد منه فيه[٣] - وهو الله تعالى - يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه[٤] في ضمن غيره تبارك وتعالى، ضرورة[٥] أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب.

ثم ان الظاهر[٦] أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى

---

١) كما هو قضية عقدها السلبي، وقوله: «ووجوده» ناظر الى كون الخبر «موجود».

٢) معطوف على «نفي» وهذا الاثبات مقتضى العقد الايجابي.

٣) اي: في الخارج، وضمير «منه» راجع الى واجب الوجود.

٤) اي: تحقق واجب الوجود في ضمن غيره تبارك وتعالى، فان نفي طبيعة واجب الوجود في الخارج واثبات فرد واحد منها - وهو الله عزوجل - في الخارج يدل بلا وساطة شيء على امتناع تحقق واجب الوجود في ضمن غيره تعالى شأنه، وهذه هي الملازمة البينة.

٥) هذا تقريب الدلالة على امتناع تحقق واجب الوجود في ضمن غيره سبحانه وتعالى، وحاصله: أن تحقق الواجب في ضمن غيره جلت عظمته لو كان ممكناً لزم وجوده، لكونه من أفراد واجب الوجود.

٦) غرضه بيان الخلاف في أن انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى هل هو بالدلالة المنطوقية أم المفهومية؟ نسب ثانيهما الى المشهور، وهو مختار المصنف «قده»، بتقريب: أن أداة الاستثناء تضيق دائرة موضوع سنخ الحكم المتعلق بالمستثنى منه، ولازم هذا التضيق انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى، وهذا هو المفهوم، فليس مفاد أداة الاستثناء نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى

بالمفهوم (*)، وأنه[1] لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي[2] دلت عليها الجملة الاستثنائية . نعم[3] لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق ، كما هو[4] ليس ببعيد ،

حتى تكون الدلالة بالمنطوق، بل الجملة الاستثنائية تدل على خصوصية مستتبعة للمفهوم .

١) معطوف على «المفهوم» يعني : وبأن الحكم في طرف المستثنى لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه ، فضمير « أنه » راجع الى الحكم .

٢) اي: الخصوصية التي دلت عليه الجملة الاستثنائية، والمراد بالخصوصية هي التي تستتبع انتفاء سنخ حكم المستثنى منه عن المستثنى .

٣) استدراك على قوله : «ثم ان الظاهر» ، وحاصله: أنه يمكن أن تكون دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمنطوق ، لا المفهوم ، بأن يكون الدال عليه نفس أداة الاستثناء ، لا الجملة المشتملة عليها . وضمير « طرفه » راجع الى المستثنى .

٤) اي : كون الدلالة على الحكم في المستثنى بالمنطوق غير بعيد ، بل قيل بتعينه .

(*) يمكن أن يفصل بين ما اذا كانت كلمة « الا » حرفاً ، وبين ما اذا كانت متضمنة لمعنى الفعل وهو « أستثني » ، فعلى الاول تكون الدلالة بالمفهوم، لان كلمة « الا » حرف قد استعملت آلة للغير ، ومعناها هي الخصوصية الموجودة في المعاني الاسمية المستتبعة للمفهوم، فيصدق عليه حد المفهوم . وعلى الثاني تكون الدلالة بالمنطوق ، لان الدال على نفي الحكم عن المستثنى هو ذلك الفعل حقيقة ، لا الاداة القائمة مقامه .

وان كان تعيين ذلك[1] لا يكاد يفيد (*).

ومما يدل على الحصر والاختصاص «انما»[2] وذلك لتصريح

---

١) اي: كون الدلالة على الحكم في طرف المستثنى بالمنطوق أو المفهوم لا يجدي ولا يثمر في مقام التعارض، لكون الدلالة على كلا التقديرين قوية من دون رجحان أحدهما على الآخر.

سائر الادوات الدالة على الحصر

٢) فان كلمة «انما» كقوله تعالى شأنه: «انما الصدقات للفقراء» و«انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان» تدل على الحصر ونفي استحقاق الصدقات عن غير الفقراء، وأن مستحقيها هم الفقراء فقط، دون غيرهم. وكذا الخمر والميسر والانصاب، فانها من عمل الشيطان دون غيره.

(*) لعدم أثر شرعي يترتب على عنوان «المنطوق» أو «المفهوم» حتى نحتاج الى تعيين موضوعه. نعم يثمر هذا النزاع في باب التعارض، كما لو قال: «أكرم العلماء الازيداً» ثم ورد «لاتكرم زيداً» بناء على أضعفية الدلالة المفهومية من المنطوقية، فانه يقدم المنطوق حينئذ على المفهوم، للاقوائية، ويخرجان عن التعارض موضوعاً، للزوم حمل الظاهر على الاظهر عرفاً، بخلاف ما اذا لم يكن بينهما أظهرية، وكانت الدلالتان متساويتين في الظهور، اذ لابد حينئذ من معاملة التعارض بينهما، ولما كانت أظهرية الدلالة المنطوقية من المفهومية عند المصنف غير ثابتة، فلذا لم يتعرض لها، وحكم بعدم فائدة في كون دلالته على انتفاء الحكم بالمنطوق أو المفهوم.

أهل اللغة[١] بذلك[٢]، وتبادره[٣] منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة.

ودعوى[٤] أن الانصاف أنه لاسبيل لنا الى ذلك[٥]، فان[٦] موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، ولا يعلم[٧] بما هو مرادف لها في عرفنا

---

١) هذا أول وجهين استدل بهما المصنف على افادة كلمة «انما» للحصر.

وحاصله: تصريح أهل اللغة بافادتها للحصر، وكذا ذكر علماء المعاني والبيان أنه يفيد القصر، قال في المطول: «ومنها - اي ومن طرق القصر - انما، كقولك في قصره افراداً: انما زيد كاتب، وقلباً: انما زيد قائم، وفي قصرها افراداً وقلباً: انما زيد قائم».

٢) أي: بدلالة كلمة «انما» على الحصر، وأنها تدل على حكمين ايجابي وسلبي.

٣) اي: وتبادر الحصر من كلمة «انما» قطعاً عند أبناء المحاورة. وهذا ثاني الوجهين اللذين استدل بهما على افادة كلمة «انما» للحصر، ومن المعلوم أن كلا من تنصيص الواضع والتبادر دليل على الوضع.

٤) هذه الدعوى من صاحب التقريرات، وحاصلها: منع التبادر المزبور بتقريب: أن موارد استعمال «انما» في العرف السابق مختلفة، حيث انها قد استعملت فيه في الحصر وغيره، ولم يظهر غلبة استعمالها في الحصر حتى تصح دعوى تبادر الحصر منها كي يكون دليلا على الوضع.

٥) اي: التبادر، وضمير «انه» للشأن.

٦) تعليل لعدم السبيل الى دعوى تبادر الحصر، وقد اتضح بقولنا: «بتقريب أن موارد ... الخ».

٧) غرضه تثبيت دعوى عدم السبيل الى التبادر المزبور من كلمة «انما».

حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها[١] غير مسموعة[٢]. فان السبيل الى التبادر لاينحصر بالانسباق الى أذهاننا، فان الانسباق (*) الى أذهان أهل العرف أيضاً[٣] سبيل.

وربما يعد مما دل على الحصر كلمة «بل» الاضرابية، والتحقيق:

ببيان: أن استعمالها في العرف السابق مختلف، لاستعمالها في الحصر وغيره، ولم تستعمل أيضاً في عرفنا اليوم ليرجع اليه في تشخيص معناها من الحصر وعدمه، وكذا لم يعلم بما يراد فها في عرفنا الحاضر حتى يرجع اليه في تشخيص معناه، اذ لم يعلم أن قولهم بالفارسية: «اينست وجز اين نيست» مرادف لهذه الكلمة أولا. وعليه فلا سبيل الى دعوى التبادر أصلا.

١) اي: من كلمة «انما».

٢) خبر «دعوى» ودفع لها، وحاصله: أن طريق التبادر لا ينحصر بالانسباق الى أذهاننا أي العرف الخاص، بل الانسباق الى أذهان العرف أيضاً سبيل من السبل، فعدم الانسباق الى أذهاننا لا يقدح في دعوى التبادر، فالحق أنه لا قصور في دعوى التبادر.

٣) يعني: كالانسباق الى أذهاننا.

(*) ان أريد انسباق عرفنا الحاضر، فهو متفرع على استعمالها فيه، وهو منتف بالفرض. وان أريد العرف السابق، فالمفروض أن استعمالها فيه مختلف، اذ قد استعملت فيه في الحصر وغيره، فانسباق الحصر الى أذهان العرف السابق أيضاً مفقود. فالحق أن يقال: ان انكار استعمالها في عرفنا الحاضر، وتبادر الحصر منها فيه بلا وجه وجيه، فتدبر.

أن الاضراب على أنحاء[١].

منها : ماكان لاجل أن المضرب عنه انما أتى به غفلة أوسبقه به لسانه، فيضرب بها[٢] عنه الى ماقصد بيانه، فلا دلالة له[٣] على الحصر أصلا. فكأنه أتى بالمضرب اليه ابتداء[٤] كما لايخفى.

ومنها: ماكان لاجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة

١) ثلاثة : أحدها : أن يؤتى بها للتنبيه على أن المضرب عنه قد أتي به غفلة، كقوله : «جاء زيد بل عمرو» أو سبق لسانه به، كقوله: «اشتريت داراً بل دكاناً» فالمضرب عنه حينئذ كالعدم، وكأنه لم يؤت به أصلا. وهذا النحو لا يفيد الحصر، لان المتكلم كأنه لم يتكلم، ولم يخبر من أول الامر الا بما أخبر به بعد كلمة « بل »، ففي المثالين المزبورين كأنه قال : « جاء عمرو » و« اشتريت دكاناً »، ومن المعلوم أنهما من اللقب الذي لا مفهوم له، كماسيأتي.

٢) أي : بل الاضرابية عن المضرب عنه الى الشيء الذي قصد بيانه، وهو المضرب اليه، وضمير « به » في الموضعين راجع الى المضرب عنه.

٣) اي: الكلمة « بل » الاضرابية على الحصر أصلا، والاولى تأنيث الضمير.

٤) يعني : من دون سبق المضرب عنه وذكره قبله.

ثانيها : أن يؤتى بكلمة « بل » للتأكيد، كقول الفقيه : «طهارة ماء الغسالة مثلا مما اشتهر بين الاصحاب، بل قام عليها الاجماع» والمراد بالتأكيد المبالغة فيكون ذكر المضرب عنه توطئة وتمهيداً لبيان المضرب اليه من دون دلالتها على الحصر أصلا، وقول المصنف : «ومنها ما كان لاجل التأكيد» اشارة الى هذا النحو.

والتمهيد لذكر المضرب اليه، فلا دلالة له[١] عليه أيضاً[٢].

ومنها[٣]: ماكان في مقام الردع وابطال ما أثبت أولا . فيدل عليه[٤](×) وهو واضح .

---

١) أي : لكلمة « بل » ، وضمير «عليه» راجع الى الحصر، والاولى تأنيث الضمير .

٢) يعني : كعدم دلالة كلمة « بل » في النحو الاول على الحصر .

٣) أي : ومن أنحاء « بل » الاضراب . هذا ثالث الانحاء ، وحاصله : أن كلمة « بل » قد تستعمل في مقام الردع ورُفع اليد عما أثبته أولا ، كأن يقال : «تقليد الاعلم أحوط بل واجب» وكقوله تعالى: « وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون » ، وهذا النحو من أنحاء « بل » يدل على الحصر ، لدلالته على نفي الحكم عن المضرب عنه ، واثبات حكم آخر له مع الانحصار كاثبات العبودية فقط في الآية الشريفة لمن اتخذه الرحمن بزعمهم ولداً له سبحانه وتعالى .

٤) يعني : فيدل « بل » على الحصر . لكن تعيين هذا النحو من الانحاء الثلاثة محتاج الى القرينة، اذ المفروض تعدد أنحاء الاستعمال. وتذكير الضمائر في « كان ، أثبت ، يدل » انما هو باعتبار الموصول في قوله : « ما كان » .

(×) اذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً . أما اذا كان بصدده اثباتاً كما اذا كان مثلا بصدد بيان أنه انما أثبته أولا بوجه لايصح معه الاثبات اشتباهاً منه، فلا دلالة على الحصر أيضاً (*) فتأمل جيداً .

(*) لكونه من أول الانحاء الثلاثة ، فانه أتى به غفلة ، لانه غفل عن اثباته بوجه صحيح .

ومما يفيد الحصر – على ماقيل – تعريف المسند اليه باللام[1] والتحقيق[2] أنه لايفيده[3] الا فيما اقتضاه المقام[4]، لان[5] الاصل

١) كقوله: « الانسان زيد » أو « الرجل زيد » أو «العالم زيد»، فان المتبادر من هذا التركيب – على ماقيل – هوحصر الموضوع على المحمول.

٢) توضيحه: أن مجرد تعريف المسند اليه باللام لا يفيد الحصر، لعدم ثبوت وضعه له، ولا القرينة العامة عليه، فلابد في دلالته على الحصر من قيام قرينة خاصة عليه.

٣) الضمير راجع الى الحصر، وضمير «أنه» راجع الى التعريف باللام.

٤) يعني: قرينة المقام ك« الحمد لله »، فان القرينة المقامية – وهي كون الحمد وارداً في مقام الشكر على نعمه وآلائه – تقتضي انحصار جنس الحمد به جل وعلا. وحاصل ما أفاده في التحقيق من عدم افادة تعريف المسند اليه باللام للحصر هو: أن هذه الافادة اما من ناحية اللام، واما من ناحية الحمل، وشيىء منهما لايفيد الحصر. أما الاول، فلان الاصل في اللام أن يكون لتعريف الجنس، ومن المعلوم أن الجنس بنفسه لا يفيد الحصر الا أن يقوم دليل على كونه بنحو الاطلاق حتى يكون الجنس المطلق منحصراً في فرد، كانحصار جنس العالم المطلق في زيد في مثال « العالم زيد ».

وأما الثاني، فلان الاصل في القضايا كون الحمل فيها شائعاً، ومن المعلوم أن ملاكه هو التغاير المفهومي والاتحاد الوجودي، وذلك لا يقتضي الحصر أصلا فقولنا: « الانسان زيد » حمل متعارف، لتغاير مفهوميهما واتحادهما وجوداً، ولا يفيد الحصر قطعاً، اذ لا يمنع هذا الاتحاد عن اتحاد الانسان مع غير زيد من سائر أفراده أيضاً.

٥) تعليل لقوله: «لايفيده» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وحاصل ما أفاده... الخ».

في اللام أن تكون لتعريف الجنس. كما أن الاصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فانه[١] الشائع فيها، لاالحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم[٢] كما لايخفى. وحمل شيء على جنس وماهية كذلك[٣] لايقتضي اختصاص تلك الماهية به، وحصرها عليه[٤]. نعم[٥]

١) اي: الحمل المتعارف هو الشائع في القضايا المتعارفة.

٢) كـ «الانسان حيوان ناطق» ونحوه من حمل الحد التام على المحدود فان الحمل الذاتي يفيد الحصر كما لايخفى.

٣) اي: حملا متعارفاً، كقولك: «الانسان زيد»، فان مجرد حمل شيء على ماهية لا يوجب انحصار تلك الماهية في ذلك الشيء، بعد ما عرفت من كون الاصل في الحمل هو الشائع الذي لايفيد الحصر، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد المفهومي المفيد للحصر.

والحاصل: أنه لا سبيل الى استفادة الحصر لامن نفس اللام، لما مر آنفاً من أن الاصل فيه الجنس، وهو مع الغض عن القرينة لا يفيد الحصر. ولامن الحمل، لما مر أيضاً من أن الاصل فيه هو الشائع الذي لا يفيد الحصر.

٤) هذا الضمير وضمير «به» راجعان الى شيء، وضمير «حصرها» الى الماهية.

٥) استدراك على قوله: «والتحقيق أنه لا يفيده». وحاصل الاستدراك: أن تعريف المسند اليه انما يفيد الحصر في ثلاثة موارد:

الاول: أن تقوم قرينة على كون اللام للاستغراق، فيكون قولنا: «الانسان زيد» بمنزلة أن يقال: كل فرد من أفراد الانسان زيد، فليس للانسان فرد غير زيد.

لو قامت قرينة على أن اللام للاستغراق ، أو أن مدخوله أخذ بنحو الارسال والاطلاق[١] ، أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً[٢] لافيد حصر مدخوله[٣] على محموله[٤] واختصاصه[٥] به .

الثاني: أن تقوم قرينة على كون مدخول اللام هي الطبيعة المرسلة، لا المهملة فلا يكون للانسان في المثال المذكور وجود غير وجود زيد .

الثالث: أن تقوم قرينة على كون الحمل ذاتياً ، فيدل المسند اليه المعرف بلام التعريف على الحصر ، فمع الغض عن القرينة لا يدل بنفسه على الحصر.

١) الفرق بينهما هو الفرق بين المطلق والعام، فان الخصوصيات المقومة للافراد غير ملحوظة في المطلق ، وملحوظة في العام .

٢) هذا هو المورد الثالث ، وقوله : « أخذ بنحو الارسال » اشارة الى المورد الثاني ، وقوله : « نعم لو قامت . . . الخ » اشارة الى المورد الاول وضمير « عليه » راجع الى الجنس .

٣) أي : مدخول اللام وهو المسند اليه . فالمتحصل مما أفاده المصنف : أن افادة المسند اليه المعرف باللام للحصر تتوقف على قرينة خاصة دالة على كون اللام للاستغراق ، أو كون مدخوله الطبيعة المطلقة، أو كون الحمل أولياً ذاتياً ، فمجرد التعريف باللام لا يقتضي الحصر .

٤) أي : محمول المسند اليه .

٥) معطوف على « حصر » ومفسر له ، يعني : لافيد حصر مدخول اللام ـ وهو المسند اليه ـ في محموله، واختصاص ذلك المدخول بالمحمول، نحو « القائم زيد » ، فالقائم في المثال منحصر في زيد ، فليس غيره قائماً ، فضمير « به » راجع الى المحمول .

وقد انقدح بذلك[١] الخلل في كثير من كلمات الاعلام في المقام، وما وقع منهم من النقض والابرام[٢]، ولا نطيل بذكرها، فانه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل (*) فتأمل جيداً.

فصل

لا دلالة للقب[٣] (**)

---

١) أي: بما ذكر من عدم دلالة اللام، ولا الحمل على الحصر، لكون الاصل في الاول أن يكون لتعريف الجنس، وفي الثاني أن يكون شائعاً، قد ظهر الخلل في كثير من كلمات الاعلام، حيث انهم أطالوا الكلام في ذلك، واستدل القائلون منهم بالحصر بالوضع الافرادي، وبالحمل، وقد عرفت مناقشة المصنف في كليهما.

٢) ان شئت الوقوف على ذلك فراجع التقريرات.

مفهوم اللقب والعدد

٣) ليس المراد به اللقب الاصطلاحي المشعر بالمدح أو الذم، بل مطلق

(*) لايظهر للمتأمل الا أن البحث مع الطائل، اذ الفائدة اما علمية واما عملية، وثبوت الاولى واضح. وأما الثانية، فيمكن أن يكون لقوله: «الاسلام شهادة أن لااله الا الله وأن محمداً صلى الله عليه وآله رسول الله» أثر عملي، لدلالته حينئذ على عدم دخل شيىء في الاسلام غير الشهادتين. بخلاف ما اذا لم يدل على الحصر، لعدم المنافاة بين دخل الشهادتين وغيرهما في الاسلام.

ثم ان اتفاق البيانيين، وبناء العرف كافيان في اثبات المفهوم للمسند إليه المعرف باللام، والاصلان اللذان ذكرهما المصنف في اللام والحمل محكومان بالاجماع والبناء المزبورين.

(**) الظاهر أن اللقب في مقابل الوصف والشرط والزمان والعدد.

. . . .

التعبير عن الشيء سواء كان اسماً كـ «زيد قائم» ، أم كنية كقولك: « أبو ذر وابن أبي عمير ثقتان » ، أم لقباً كـ « السكوني ضعيف » من غير فرق بين كونه ركناً في الكلام من المبتدء ، كالامثلة المتقدمة ، والفاعل كقوله : «قام زيد»، والخبر كقوله : « عندي درهم » ، وبين عدم كونه ركناً كقوله : « أكرمت زيداً » .

وكيف كان، فقد أفاد المصنف «قده» أنه لا مفهوم للقب، لان الحكم الثابت له شخصي ، وانتفاؤه بانتفاء اللقب عقلي، كالعرض المتقوم بمحله، فان انتفاءه بانتفاء محله عقلي، والمناط في المفهوم أن يكون الثابت في المنطوق سنخ الحكم، حتى يكون انتفاؤه من باب المفهوم، وحيث لا دلالة للقب على المفهوم، فلا يدل « زيد قائم » على نفي القيام عن عمرو ، ولا على نفي القعود عن زيد .

وبعبارة أخرى : اللقب بما هو لقب يبحث فيه عن ثبوت المفهوم له وعدمه ، فلو كان زماناً كقوله : « يوم الجمعة مبارك أو عيد » مثلا صح النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه، وان بنينا على عدم المفهوم للزمان، وقد خالف فيهما جماعة ، أما في اللقب ، ففي التقريرات ما حاصله : « ذهب الدقاق والصيرفي وأصحاب أحمد الى ثبوت المفهوم فيه مستدلين له بلزوم العراء عن الفائدة لولا المفهوم ، وبأن قول القائل- لأنا بزانٍ ولا اختي زانية - رمي للمخاطب ولأخته بالزنا، ولذلك أوجبوا عليه الحد أي حد القذف. وفي كليهما ما لايخفى، اذ في الاول عدم انحصار الفائدة في المفهوم ، وفي الثاني أن دلالته تكون بقرينة المقام » .

وأما في العدد، فقد نسب الى جماعة دلالته على المفهوم ، محتجين على ذلك بوجوه ضعيفة لايهمنا ذكرها . نعم اذا ثبت كون العدد في مقام التحديد بالنسبة الى الطرفين كان دالا على المفهوم، كالتسبيحات في صلوة جعفر عليه السلام .

ولا للعدد[١] على المفهوم ، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما[٢] أصلا ، وقد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم[٣] . كما[٤]

---

١) المراد به ما يعم الواحد، وان قيل : انه ليس من العدد بناء على تفسيره بكونه نصف مجموع حاشيتيه . وعليه ، فاذا قال : « أكرم واحداً » لا يدل ذلك على عدم وجوب اكرام غيره .

٢) اي : اللقب والعدد، وقوله: «وانتفاء» معطوف على المفهوم ومفسر له.

٣) لما مر في أول المفاهيم من: أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه.

٤) يعني :كما أن دلالة العدد على عدم جواز الاقتصار على ما دونه ليست من مفهوم العدد ؛ بل من جهة عدم كونه ذلك الموضوع المقيد بعدد خاص ، فدلالة قوله : « صم ستين يوماً أو أطعم ستين مسكيناً » على عدم جواز الاقتصار على مادون الستين انما هي لاجل عدم كونه مأموراً به . وهذه الدلالة منطوقية لا مفهومية، فلا يتوهم من هذه الدلالة أن للعدد مفهوماً. هذا بالنسبة الى النقيصة. وأما بالاضافة الى الزيادة ، فان كان العدد في مقام التحديد بالنسبة الى كلا طرفي الزيادة والنقيصة ، كانت الزيادة كالنقيصة قادحة ، لعدم كونها مأموراً بها فزيادة التسبيحات في صلوة جعفر عليه السلام كنقصانها قادحة .

والحاصل: أن التحديد على أقسام ثلاثة: أحدها: أن يكون ناظراً الى طرفي الزيادة والنقيصة معاً، كتسبيح الزهراء عليها الصلوة والسلام، وتسبيحات صلوة جعفر عليه السلام ، وقد عرفت قدح كل من الزيادة والنقيصة فيه .

ثانيها: أن يكون ملحوظاً بالنسبة الى الاقل فقط، كالعشرة في الاقامة للمسافر والثلاثة في الحيض ، وغيرهما من التحديدات الناظرة الى الطرف الاقل، مع عدم لحاظها بشرط لا بالاضافة الى الزيادة، فلا يقدح الزيادة في هذا القسم على العدد المقرر ، لانه تحديد في ناحية الاقل دون الاكثر .

أن قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه[١]، لانه[٢] ليس بذاك الخاص والمقيد. وأما الزيادة فكالنقيصة اذا كان التقييد به[٣] للتحديد بالاضافة الى كلا طرفيه[٤]. نعم[٥] لو كان لمجرد التحديد بالنظر الى طرفه الاقل لما كان في الزيادة ضير أصلا، بل ربما كان فيها[٦]

ثالثها: أن يكون ناظراً الى طرف الاكثر فقط، بحيث يكون العدد بالنسبة الى الزيادة بشرط لا، كتحديد الحيض في طرف الكثرة بالعشرة، فلا مانع من كونه أقل منها، كأن يكون تسعة أو ثمانية مثلا الى أن ينتهي الى ثلاثة أيام. والمتبع في كل مورد من هذه الاقسام الثلاثة هو ظاهر الدليل.

١) أي: ما دون العدد المأخوذ في الدليل.

٢) اي: لان ما دون ذلك العدد، وهذا تعليل لعدم كون الدلالة مفهومية، وقد أوضحناه بقولنا: «بل من جهة عدم كونه ذلك المقيد».

٣) أي: بالعدد، وقوله: «وأما الزيادة» اشارة الى القسم الاول المأخوذ بشرط لا، فتمتنع الزيادة حينئذ، لكونها تفويتاً للشرط.

٤) أي: طرفي العدد وهما الزيادة والنقيصة.

٥) يعني: قدح الزيادة يختص بما اذا كان التحديد بلحاظ الزيادة أيضاً. وأما اذا كان بالنسبة الى الطرف الاقل فقط، فلا ضير في الزيادة. وهذا اشارة الى القسم الثاني.

٦) أي: في الزيادة فضيلة وزيادة، كما اذا كانت من المستحبات النفسية، كزيادة الصلوة على محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين على ألف مرة في يوم الجمعة، وكذكر الركوع والسجود.

فضيلة وزيادة ، كمـا لايخفى ، وكيف كان[١] فليس عـدم الاجتزاء [عدم الاجزاء] بغيره[٢] من جهة دلالته على المفهوم ، بل انما يكون[٣] لاجل عدم الموافقة مع ما أخذ[٤] في المنطوق ، كما هو معلوم .

المقصد الرابع فى العام والخاص

فصل

قد عرف العام بتعاريف[٥] . وقد وقع من الاعلام فيهـا النقض

١) يعني : والتحديد بالعدد الذي تضمنه الدليل من أي قسم من الاقسام المتقدمة كان هذا العدد، لا يكون عدم الاجتزاء بغيره من باب دلالة المفهوم عليه، بل من جهة عدم الموافقة لما أخذ في المنطوق متعلقاً للحكم . وبعبارة أخرى: عدم الاكتفاء بغير العدد المذكور في الدليل ليس لاجل المفهوم، بل لعدم انطباق الموضوع المقيد عليه .

٢) هذا الضمير وضمير «دلالته» راجعان الى العدد .

٣) أي: يكون عدم الاجتزاء .

٤) يعني : ما أخذ موضوعاً للحكم في المنطوق، فعدم تعلق الحكم بغير ذلك العدد ليس لاجل المفهوم، بل لعدم انطباق الموضوع لحكم المنطوق عليه.

العام والخاص

تحديد العام

٥) منها: ماعن الغزالي من « أنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً » .

بعدم الاطراد[١] تارة والانعكاس أخرى[٢] بما لا يليق بالمقـام[٣] (*)،

ومنها : ما عن أبي الحسن البصري من « أنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له .

ومنها: أنه مادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً جزئية أي دفعة لابدلا، كما في المنكر .

ومنها: ما عن المحقق في المعارج من « أنه اللفظ الدال على اثنين فصاعداً من غير حصر » .

ومنها : ما عن العلامة في النهاية من « أنه اللفظ الواحد المتبادل بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده » .

ومنها: ما عن شيخنا البهائي قدس سره من «أنه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزائه أو جزئياته .

١) لدخول المثنى والمجموع وأسماء العدد والعمومات المخصصة في التعريف الثاني، وهو «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له» .

٢) لخروج جملة من العمومات عن التعريف الثاني المذكور ، كالنكرة في سياق النفي، والعموم المستفاد من القرينة كمقدمات الحكمة وغيرها. ومن أراد الوقوف على مايرد على التعريفات من الاشكال طرداً وعكساً فعليه مراجعة المطولات كالفصول .

٣) وهو تعريف موضوع مسألة أصولية ، فان العام من موضوعات مسائل

(*) الاولى سوق العبارة بعد قوله : «أخرى» هكذا: «ولا وقع له، لانها تعاريف لفظية » حتى يلائم التعليل - وهو « فانها » - المعلل أعني عدم الوقع للاشكالات الطردية والعكسية ، وهذا واضح جداً .

فانها[١]

علم الاصول، لا نفس مسائله، فتعريفه يكون من المبادي التصورية لعلم الاصول دون مسائله ، وحجية ظهوره في العموم تكون من مسائل علم الاصول، وحيث كان تعريف الموضوع ـ كالعام في المقام ـ من المبادي التصورية ، فـالنقض والابرام فيه لا يناسب الاصولي .

١) يعني: فان تلك التعاريف تعاريف لفظية. وهذا تعليل لعدم وقع للاشكالات الطردية والعكسية، وحاصله: أنه لو كانت تلك التعريفات حقيقية كانت الاشكالات في محلها ، لكنها لفظية لا يـراد بها الا تعريف الشيىء في الجملة ، كتعريف

وأما استفادة هذا المطلب من عبارة المتن فلا تخلو من الاشكال، لأنه ان أريد بقوله : « بالمقام » تعريف موضوع المسألة الاصولية ـ كما هو الظاهر ـ فلابد أن يعلل عدم اللياقة بالمقام بأن تعريف العام داخل في المبادي ، فلاوجه لتعرضـه في المسائل فضلا عـن ايراد الاشكال الطردي و العكسي عليـه . وان أريد به المسألة الاصولية، فلايرتبط به التعليل وهو قوله : « فانها » أيضاً، بل لابد أن يعلل بعدم المناسبة للنقض الطردي والعكسي في التعريف بعد عدم كون المعرف ـ بالفتح ـ من المسائل الاصولية .

وان أريد به التعريف اللفظي ، ففيه أولا : أنه غير مذكور لاصريحاً ولا حكماً . وثانياً : أن لازمه اتحاد التعليل والمعلل ، لانه بمنزلة أن يقـال : « ان النقض بعدم الاطراد والانعكاس لايناسب التعريف اللفظي، لان التعريف لفظي» بل يناسب أن يعلـل بأن التعريف اللفظي ليس جامعاً ومانعاً ، حتى يرد عليـه شيىء من الاشكالات الطردية والعكسية ، فتأمل في العبارة حقه .

تعاريف لفظية(*) تقع في جواب السؤال عنه[١] بما الشارحة، لا واقعة[٢]

سعدانة بـ « أنها نبت » . وعليه ، فلا مسرح للاشكال على تلك التعريفات بعدم الاطراد والانعكاس أصلا ، لعدم كونها حدوداً حقيقية .

١) اي : عن العام ، والمراد بـ « ما » الشارحة ـ على ما قيل ـ : مايقصد به بيان مفهوم اللفظ ، كالسؤال عن معنى سعدانة بقوله : «ماسعدانة» ، فـ « ما » الشارحة متأخرة رتبة عن «هل» البسيطة التي يسأل بها عن كون اللفظ موضوعاً وبعد العلم بوضعه يسأل عن المعنى الموضوع له بـ «ما» الشارحة، وبعدالعلم بـه يسئل عن حقيقة ذلك المعنى و ماهيتـه بـ « مـا » الحقيقية . وعلى هذا ، فالتعريف اللفظي ـ كما عن بعض أهل المعقول ـ مرادف لشرح الاسم، ومساوق لمطلب « ما » الشارحة ، كما عليه المصنف أيضاً في المقام وغيره .

٢) يعني : لا تقع التعاريف اللفظية في جـواب السؤال بما الحقيقية ، اذ المفروض مغايرة مطلب ما الشارحة لما الحقيقية ، والاولى اسقاط كلمة «واقعة» لعدم الحاجة اليها ، حيث ان الكلام يكون هكذا : « فانها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال بما الشارحة ، لا في جواب السؤال بما الحقيقية التي يطلب بها تعقل الماهية بعد التصديق بوجودها » . وضمير « عنه » راجع الى العام .

(*) لايخفى أن ظاهر التحديد في كل مقام هو كونه تحديداً حقيقياً للمحدود، وعلى هذا الظاهر يعتمد المستشكلون على الحدود بالنقض عليها طرداً وعكساً، فحمل التعريفات على اللفظية ، ودفع الاشكالات الواردة على الحدود بذلك بعيد جداً .

ثم انه قد تكرر من المصنف (قده) حمل التعريفات على اللفظية ، وقد تعرضنا سابقاً لعدم كون التعريف اللفظي مساوقاً لما يقع في جواب « مـا » الشارحة ، فلاحظ .

في جواب السؤال عنه بما الحقيقية، كيف[1] وكان المعنى المركوز منه في الاذهان أوضح مما عرف به[2] مفهوماً ومصداقاً، ولذا[3]

١) غرضه اثبات ما ادعاه من كون التعريفات المذكورة في كتب القوم لفظية. توضيحه: أنه كيف تكون تلك التعريفات حقيقية لا لفظية، والحال أن المعنى المركوز من العام في الاذهان أوضح من تلك التعريفات، وهذه الاوضحية تمنع عن كونها حقيقية، اذ لو كانت حقيقية لزم كونها أجلى من المعرف ـ بالفتح ـ والامر هنا بالعكس، فان المعرف ـ أعني ما في الذهن ـ أجلى من المعرف ـ بالكسر ـ أعني هذه التعريفات، ولو لم يكن الامر بالعكس لم يكن للاشكال عليها طرداً وعكساً مجال.

وبالجملة: وضوح معنى العام، وارتكازه في الاذهان يكشف عن عدم كون تلك التعريفات له حقيقية، بل يدل على كونها لفظية، اذ لا يعتبر في التعريف اللفظي ما يعتبر في الحقيقي من الاجلائية، بل يجوز مطلقاً وان كان بأخفى، كما في تلك التعريفات، اذ المفروض أخفائيتها من معنى العام المركوز في الاذهان، فلابد أن تكون لفظية، اذ لا مانع من كونها أخفى من المعرف، أو مساوياً له في الخفاء والظهور.

٢) الضمير راجع الى «ما» في قوله: «مما»، والمراد به التعريفات المذكورة في كتب القوم، يعني: أن المعنى المركوز في الاذهان أوضح من التعريفات التي عرف العام بها من حيث المفهوم ـ كالاستيعاب ـ، والمصداق كألفاظ «الكل» و«الجميع» و«القاطبة».

٣) أي: ولاجل كون معنى العام المركوز في الاذهان أوضح من تعريفات القوم له. وغرضه من هذه العبارة: اثبات كون معنى العموم واضحاً قبل التعريف وعدم توقف العلم به على تعريفاتهم له. توضيحه: أنهم جعلوا صدق ذلك المعنى

يجعل صدق ذلك المعنى[١] على فرد(*) وعدم صدقه المقياس في الاشكال عليها[٢] بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه من أحد. والتعريف[٣]

المركوز في الاذهان وعدمه على شيىء مقياساً للاشكال على تلك التعريفات بعدم الاطراد والانعكاس، كالاشكال على تعريف الغزالي المزبور بخروج الجمع المضاف والموصول عنه، لعدم كون شيىء منها لفظاً واحداً، وحاصل الاشكال: صدق معنى العام على هذه الاشياء، مع أن لازم التعريف المزبور خروجها عنه، فصدق معنى العام المركوز في الاذهان عليها مقياس للاشكال على هذا التعريف. وكذا الحال في الاشكال على سائر التعاريف، ومن المعلوم عدم صحة هذا المقياس الا بسبق العلم بمعنى العموم على تعريفاته، والّا لزم الدور، لتوقف العلم بمعنى العموم على التعريف. وتوقف التعريف على العلم به، لما عرفت من أن المقياس المزبور متوقف على العلم بمعنى العموم قبل التعريف.

وبالجملة: صحة هذا المقياس تشهد بسبق العلم بمعنى العام على تعريفه. واستغنائه عنه، فلو عرف بشيىء كان التعريف لفظياً، اذ لو كان حقيقياً كان أجلى لاعتبار كونه أجلى من المعرف. بخلاف التعريف اللفظي، اذ يجوز أن يكون أخفى أو مساوياً للمحدود في الخفاء والظهور. وعليك بمراجعة الفصول.

١) اي: المعنى المركوز في الاذهان، وضمير «صدقه» راجع الى المعنى.

٢) الضمير راجع الى «تعاريف».

٣) الواو للحالية، بعد أن أثبت وضوح معنى العام واستغناءه عن التعريف

(*) الاولى أن يقال: «شيىء» بدل «فرد» اذ لا يطلق هذا اللفظ الّا بعد احراز فرديته المتوقفة على صدق الكلي عليه، والمفروض عدم احرازه بعد.

لابد أن يكون بالاجلى كما هو أوضح من أن يخفى . فالظاهر (١) أن الغرض من تعريفه انما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً (*)

أوهن تلك التعريفات بعدم كونها حقيقية، اذ لو كانت حقيقية لكانت أجلى، مع أن المعرف ـ بالفتح ـ في المقام ، وهو المعنى المرتكز في الاذهان أوضح من تلك المعرفات المذكورة ، واذاً فهي معرفات لفظية ،كما تقدم .

١) لماأنكر التعريف الحقيقي ـ لاستغناء معنى العام عنه ـ أمكن أن يتوهم أنه لا داعي حينئذ الى التعرض لتعريفه بالتعريفات المذكورة في كتب القوم ، فدفع المصنف هذا التوهم بقوله: « فالظاهر » وحاصله: أن الغرض الداعي لهم الى تعريف العام هو بيان مفهوم جامع بين ماهو من أفراد العام قطعاًالتي هي موضوعات لاحكام في مثل قولهم : « اذاخصص العام فهل يكون حجة في الباقي أم لا » ، أو « أن العام المخصص بالمجمل هل يصير مجملا أم لا » ، أو

(*) لو كان هذا هو الغرض الداعي الى تعريف العام لفظياً لاحقيقياً حتى لايقدح كونه أعم من المعرف ـ بالفتح ـ، فاللازم أن لايصدق على غير الافراد الموضوعة للاحكام ، مع أن بعض التعاريف يصدق على ما ليس موضوعاً للاحكام . هذا مضافاً الى أن انكار الاحكام لنفس العام، واثباتها لمصاديقه فقط غير سديد ، لان بعض الاحكام يترتب على نفس العام ، كالبحث عن أنه هل للعام صيغة تخصه ؟ أو أن العام حجة قبل الفحص أم لا ؟ وغيرهما من المباحث المتعلقة بعنوان العام .

والى أن الاشارة الى المصاديق ، كما تحصل بالتعريف اللفظي المسمى بشرح الاسم ،كذلك تحصل بالتعريف الحقيقي الشارح للماهية ، ولا مرجح للاول على الثاني لولم نقل برجحان الثاني عليه .

بين ما[١] لاشبهة في أنها[٢] أفراد العام ليشار به[٣] اليه في مقام اثبات ماله من الاحكام[٤]، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته، لعدم[٥] تعلق غرض به[٦] بعد وضوح ماهو محل الكلام بحسب الاحكام من[٧] أفراده ومصاديقه، حيث[٨]

« أن العام هل يقدم على المطلق عند التعارض أم لا » ونحوها من الاحكام ليشار بذلك الجامع الى ما يقع موضوعاً لتلك الاحكام ، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته ، لعدم ترتب ثمرة فقهية ولا أصولية على تعريف مفهومه .

وبالجملة : الغرض من تعريف العام بيان عنوان مشير الى مصاديقه التي أخذت موضوعات لاحكام .

١) المراد به الافراد ، وضمير « تعريفه » راجع الى العام ، وضمير «هو» راجع الى الغرض .

٢) هذا الضمير راجع « ما » الموصول المراد به الافراد .

٣) اي: بالمفهوم، وضميرا «اليه، له» راجعان الى«ما» فيقوله:«مالاشبهة».

٤) بيان لـ «ما» فيقوله: «ماله» وضميرا « حقيقته،ماهيته»راجعانالىالعام.

٥) تعليل لقوله : « لابيان حقيقته » ، وحاصل التعليل : أن الغرض لم يتعلق ببيان حقيقة العام ، لعدم ترتب أثر عليها حتى يعرف بالتعريف الحقيقي .

٦) أي : بما هو حقيقة العام .

٧) بيان لـ «ما» الموصول ، وضميرا «أفراده ومصاديقه» راجعان الىالعام.

٨) تعليل لعدم تعلق غرض بما هوحقيقة العام، يعني: حيث لا يكون العام بمفهومه ... الخ .

لايكون بمفهومه [بمفهوم] العام(*) محلاً لحكم من الاحكام (**).

ثم ان الظاهر[1] (***)

أقسام العام

١) غرضه: أن انقسام العام الى الاقسام الثلاثة المعروفة ـ وهي الاستغراقي والمجموعي والبدلي ـ انما يكون باعتبار الحكم، لا بلحاظ نفس العام، نظير الوصف باعتبار المتعلق ، وذلك لان العام في جميع الاقسام بمعنى واحد ، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح لان ينطبق عليه ، ومن المعلوم أن هذا المعنى موجود في الثلاثة بوزان واحد من دون تفاوت في نفسه . نعم يتفاوت

(*) الظاهر استدراكه ، لكفاية قوله : « بمفهومه » في الوفاء بالمقصود الذي هو : أن العام بنفسه وبعنوانه الموضوعي ليس محلا للاحكام، بل محلها هي مصاديقه .

(**) قد عرفت في التعليقة السابقة خلافه، وأن العام بعنوانه الموضوعي لا المشيري موضوع للاحكام ، والبحث عن آثار مصاديقه انما يكون باعتبار مصداقيتها للعام ، وليس باعتبارها في نفسها .

(***) بل الظاهر أن انقسام العام الى هذه الاقسام الثلاثة انما هو قبل عروض الحكم عليه، اذ الكلي ان لم يلاحظ مرآتاً لافراده فهو العام المنطقي، وان لوحظ مرآتاً لها، فان كان الملحوظ كل واحد منها بنحو الاستقلال كما هو كذلك واقعاً ، اذ فردية كل واحد من الافراد للكلي ليست منوطة بفرد آخر ، فهو عام أصولي استغراقي ، فالملحوظ هو المتكثرات بما هي متكثرات ومستقلات .

. . . .

ذلك باعتبار الحكم المتعلق به ، اذ قد يلاحظ كل فرد موضوعاً مستقلا للحكم كقوله : « أكرم كل عالم » اذا لوحظ كل فرد من هذا العام موضوعاً مستقلا لوجوب الاكرام، بحيث لا يرتبط فرد من أفراده بالآخر، فاذا أكرم بعض العلماء ولم يكرم الآخر فقد أطاع وعصى، لان كل فرد من أفراده تحت حكم مستقل ثبوتاً وسقوطاً ، وهذا القسم يسمى بالعام الاستغراقي .

وقد يلاحظ مجموع الافراد موضوعاً لحكم واحد، بحيث يكون كل واحد من الافراد جزءاً من الموضوع، وتحت حكم ضمني يناط امتثاله بالاتيان بجميع الافراد، فلو أتى بها الا واحداً لم يتحقق الامتثال، لكون الاحكام الضمنية متلازمة الثبوت والسقوط، وهذا القسم يسمى بالعام المجموعي، وهذان القسمان مشتركان في ثبوت الحكم لجميع الافراد .

وقد يلاحظ واحد من الافراد على البدل موضوعاً للحكم ،كما لو قال : « أكرم عالماً » فانه يحصل الامتثال بـاكرام واحد من العلماء ، فالملحوظ هنا صرف الوجود من طبيعة العالم. بخلاف القسمين الاولين، فان الملحوظ فيهما جميع الافراد. وهذا القسم الثالث يسمى بالعام البدلي. ولازم العام الاستغراقي حصول الاطاعة بفعل واحد والعصيان بترك الآخر . ولازم العام المجموعي حصول الاطاعة بفعل الجميع، والعصيان بترك واحد. ولازم العام البدلي حصول الاطاعة بفعل واحد من الافراد ، والعصيان بترك الجميع .

وان كان الملحوظ تلك المتكثرات لابما هي متكثرات، بل بما أنها واحدة اعتباراً بحيث تكون الوحدة ملحوظة معها ، فهو عام مجموعي .

وان كان الملحوظ واحداً من الافراد على البدل بحيث ينتقل النظر من فرد الى

. . . .

. . . .

آخر ، ويكون الملحوظ هذا أو ذاك الى آخر الافراد ، فهو عام بدلي . ومن المعلوم أن لحاظ المفهوم مرآتاً للافراد بأحد هذه الانحاء لا يتوقف على لحاظ موضوعيته للحكم، كيف والموضوع متقدم رتبة على الحكم، فيمكن بعدجعل الكلي مرآتاً لافراده بأحد الانحاء المزبورة أن يؤخذ موضوعاً للحكم، ويمكن أن لايؤخذ كذلك ، فليس انقسام العام الى الاقسام المزبورة مترتباً على كيفية تعلق الاحكام به ،كما لا يخفى .

ولا بأس بالتنبيه على أمور :

الاول : أن الاصل في العموم اذا شك في ارادة الاستغراقي وأخويه منه كونه بنحو الاستغراق ، اذ لا يحتاج هو الى أزيد من جعل المفهوم مرآتاً للحاظ الافراد، حيث انها متكثرات بالذات، ومستقلات في نفس الامر، وقضية ذلك الاستيعاب . وهذا بخلاف المجموعي ، لاحتياجه الى اعتبار زائد وهو لحاظ قيد الوحدة في الافراد المتكثرة بالذات . وبخلاف البدلي ، لاحتياجه الى اعتبار التردد بينها، ومن المعلوم أنه كسابقه يحتاج الى مزيد لحاظ وبيان.

الثاني : أن المحكي عن قدماء الاصوليين « أنهم كانوا يقصدون بالعام المجموعي كل مركب ذي أجزاء، ولذا كانوا يمثلون له بمثل الدار ونحوها ».

الثالث : أن الخاص عند القوم لم يكن مقابلا للعام حتى يكون بينهما تقابل ويختص لفظ به كاختصاص لفظ بالعام، ويسمى الاول بالخاص والثاني بالعام. بل كانوا يريدون بالعام العام غير المخصص، وبالخاص العام المخصص بوصف أو استثناء أو نحوهما » . ولابد من مراجعة كلماتهم في هذين الامرين .

أن ما ذكر له من الاقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي انماهو باختلاف كيفية (×) تعلق الاحكام به[١]، والافالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهوشمول المفهوم لجميع مايصلح أن (*) ينطبق عليه، غاية الامرأن تعلق الحكم به[٢] تارة[٣] بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم. وأخرى[٤] بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لوأخل باكرام واحد في «أكرم كل فقيه» مثلا لما امتثل أصلا. بخلاف الصورة الاولى[٥].

---

١) هذا الضمير وضمير «له» راجعان الى العام.

٢) اي: بالعموم.

٣) هذا اشارة الى العام الاستغراقي الذي تعرضناله بقولنا: «اذ قديلاحظ».

٤) هذا اشارة الى العام المجموعي الذي تعرضنا له بقولنا: «وقد يلاحظ مجموع الافراد ... الخ».

٥) وهي العام الاستغراقي، لما مر من أن كل فرد موضوع مستقل للحكم.

(*) الظاهر أن الصواب دخول اللام على «ان». لان «يصلح» لازم، و«أن ينطبق» مفعول له، فلابد من تعديته بحرف الجر، فتكون العبارة بمنزلة أن يقال: «وهو شمول المفهوم لجميع الافراد التي يصلح ذلك المفهوم لان ينطبق عليها» فتأمل في العبارة.

(×) ان قلت: كيف ذلك، ولكل واحد منها لفظ غير ما للاخر، مثل «اي رجل» للبدلي، و«كل رجل» للاستغراقي. قلت: نعم، ولكنه لا يقتضي أن تكون هذه الاقسام له ولو بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام، لعدم امكان تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظة، فتأمل جيداً.

فانه أطاع وعصى[١].

وثالثة[٢] بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل(*).

وقد انقدح[٣]

---

١) الاطاعة بالنسبة الى الفرد الذي أتى به ، والعصيان بالنسبة الى ترك الفرد الآخر .

٢) هذا اشارة الى العام البدلي الذي تعرضنا له بقولنا: «وقد يلاحظ كل واحد ... الخ».

٣) يعني : قد اتضح من قوله : « والا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو شمول المفهوم لجميع مايصلح... الخ» وغرضه الاشارة الى وجه خروج أسماء الاعداد كعشرة ومائة ونحوهما من أفراد العام، توضيحه: أن ضابط فردية شيء للعام هو صدق العام بماله من المفهوم على ذلك الشيء. وان شئت فقل: ان العام عبارة عما يكون بمفهومه صالحاً للانطباق على كل واحد من الآحاد المندرجة تحته ، وهذا مفقود في أسماء الاعداد ، ضرورة أن العشرة بما لها من المفهوم لا تنطبق على كل واحد من آحادها، بل تنطبق على مجموعها، فلا يصح أن يقال : الواحد عشرة ، بخلاف الانسان مثلا، فانه بماله من المفهوم يصدق على زيد وعمرو وغيرهما ، فيصح أن يقال : زيد أو عمرو أو بكر انسان .

(*) لا يخفى أنه ان كان محل البحث ظهور العموم بالوضع أو القرينة العامة في الاقسام الثلاثة ، فمرجع البحث حينئذ الى تعيين المعنى الافرادي المتقدم رتبة على المعنى التركيبي، وحينئذ لا يلاحظ الحكم أصلا، حتى تكون الاستغراقية وأخواتها تابعة له . وان كان مورد البحث المعنى التركيبي كانت الاستغراقية وأخواتها تابعة للحكم. والظاهر الاول، اذ العموم كالاطلاق يبحث في معناهما الافرادي ، لا التركيبي .

أن مثل[١] شمول عشرة وغيرها [كالعقود الاخر] لاحادها المندرجة تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها[٢] للانطباق على كل واحد منها[٣]، فافهم[٤].

فصل

لاشبهة في أن للعموم صيغة تخصه لغة[٥] وشرعاً[٦] كالخصوص[٧]

---

١) التعبير بالمثل للتنبيه على عدم اختصاص ما ذكره بهذا العدد الخاص، بل هو جارٍ في سائر الاعداد أيضاً.

٢) هذا الضمير وضمائر « صلاحيتها وتحتها وآحادها وغيرها » راجعة الى العشرة.

٣) أي: من آحادها المندرجة تحتها.

٤) لعله اشارة الى أن مناط خروج أسماء الاعداد عن العام ان كان عدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على الآحاد المندرجة تحتها، لزم منه خروج الجمع المحلى باللام عن العام، لعدم انطباقها بمفهومها على كل واحد من الآحاد المندرجة تحته، فان «العلماء» بمفهومه لا ينطبق على كل فرد من أفراد العلماء بل ينطبق على كل واحد من الجموع.

ألفاظ العموم والخصوص

٥) كلفظة «كل، وقاطبة، وجميع»، وغيرها.

٦) بمعنى امضاء الشارع وعدم تصرفه في العمومات اللغوية في مقام تشريع الاحكام لها.

٧) يعني: كما لا شبهة في أن للخصوص صيغة تخصه كالاعلام الشخصية.

كما [أنه] يكون ما يشترك بينهما[١] [ويعمهما]، ضرورة[٢] أن لفـظ «كل» (*)

١) يعني: كما يكون لفظ مشترك بين العموم والخصوص، كالمفرد المحلى باللام ، اذ يكون مع العهد للخصوص ، وبدونه للعموم كالبيع في قوله تعالى: « أحل الله البيع » . وكالنكرة ، فانها في سياق النفي تفيد العموم ، وفي سياق الاثبات تفيد الخصوص، فضميرا «بينهما ويعمهما» راجعان الى العموم والخصوص.

٢) تعليل لقوله : «لاشبهة» وحاصله: أن اختصاص بعض الالفاظ بالعموم ـ كلفظة «كل» ومـا يرادفها من أي لغة كان ، مثل « هر » في الفارسية ـ من البديهي الذي لا يقبل الانكار ، بحيث لا يتبادر منها عند الاطلاق الا العموم .

(*) هنا اشكال ودفع . أما الاول، فهو : أنه ليس لنا لفظ يدل على العموم مع الغض عن مقدمات الحكمة ، حيث ان لفظ «كل» وأمثالها مما عدت من ألفاظ العموم تابعة لمدخولها. فان أخذ مطلقاً، فلفظ الكل مثلا يدل على جميع أفراد المطلق . وان أخذ مقيداً ، فهو يدل على تمام أفراد المقيد ، فالمدخول لا يدل وضعاً الا على نفس الطبيعـة المهملة التي لا تأبى عن الاطلاق والتقييد فاطلاق المدخول لابد وأن يستند الى مقدمات الحكمة ، حتى يدل لفظ «كل» الداخل عليه على جميع أفراد المطلق. وعليه، فلا يدل «كل عالم» على جميع أفراد العالم الا بعد احراز كون العالم مطلقاً، وبدون احرازه لا يدل على جميع الافراد ، لامكان ارادة العالم العادل من مدخول «كل». بل يدل على تمام أفراد العالم المقيد بالعدالة .

و أما النكرة في سياق النفي ومـا في حكمها ، فلا يقتضي وضع اللفظ الا نفي الطبيعة المهملة التي تجتمع مع كل من المطلقة والمقيدة ، ولا يحرز

. . . .

. . . .

كون الطبيعة المدخولة للنفي هي المطلقة ـ لا المقيدة ـ الا بمقدمات الحكمة، اذ بدونها يحتمل ورود النفي على كل من المطلق والمقيد .

وأما الثاني وهو الدفع ، فحاصله : أن الظاهر من ورود النفي أو اللفظ المفيد للعموم على مفهوم هو كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لاحدهما ، لا أنه جعل مشيراً الى ما هو المورد. وعليه، فقوله: «أكرم كل عالم» يقتضي استيعاب تمام الافراد ، كما يقتضي ورود النفي عليه نفي تمام الافراد .

ومجرد امكان كون المفهوم معرفاً لفرد خاص منه ، كارادة فرد خاص من مفهوم « رجل » في قوله: « لارجل في الدار » وورود النفي عليه لايوجب رفع اليد عن الظاهر ، وهو كون المفهوم بنفسه مورداً للنفي .

ودعوى أنه ـ بناء على هذا الظهور ـ لا حاجة الى مقدمات الحكمة في الحكم الايجابي أيضاً، وذلك لان ظاهر القضية المتضمنة لتعلق الايجاب بالطبيعة تعلق الحكم بنفس الطبيعة السارية في كل فرد ، وهذا هو العموم ، فلا حاجة في فهمه من القضية الايجابية أيضاً الى مقدمات الحكمة (غير مسموعة)، لان الطبيعة المهملة تصدق على فرد خاص حقيقة ، ودلالتها على سريان الحكم الى تمام الافراد مما لايقتضيه وضع اللفظ ، بل هي منوطة بمقدمات الحكمة ، فقوله : « أكرم عالماً » لا يدل على وجوب اكرام جميع أفراد طبيعة العالم بالوضع، فدلالته على ذلك محتاجة الى مقدمات الحكمة . وهذا بخلاف النفي المتعلق بالطبيعة المهملة ، ضرورة أن نفيها يتوقف عقلا على انعدام جميع أفرادها، اذ لو فرض صدق نفي الطبيعة مع وجود فرد منها لزم اجتماع النقيضين ، وهما وجود الطبيعة وعدمها .

وما يرادفه في أي لغة كان يخصه[١]، ولا يخص الخصوص ولا يعمه[٢]، ولا ينافي اختصاصه[٣] به استعماله[٤]

---

١) أي: يخص العموم.

٢) اي: الخصوص، وغرضه: أن مثل لفظ «كل» يخص العموم، ولايكون مختصاً بالخصوص، ولا مشتركاً بينه وبين العموم، وعدم كونه مشتركاً بينهما هو المراد بقوله: «ولا يعمه». والحاصل: أن لكل من العموم والخصوص ألفاظاً تخصه، كما أنهما يشتركان في بعض الالفاظ، بحيث يراد به العموم تارة والخصوص أخرى، كالنكرة على ما مر آنفاً.

٣) اي: اختصاص لفظ «كل» ومايرادفه بالعموم، والغرض منه دفع المنافاة بين اختصاص بعض الالفاظ كلفظ «كل» بالعموم، وبين استعماله أحياناً في غيره، بتقريب: أن الاختصاص ينافي الاستعمال في الخصوص، ومع الاستعمال في كل من الخصوص والعموم لا يصح دعوى الاختصاص بالعموم.

وجه عدم المنافاة: أن التنافي ثابت لو أريد بالاختصاص استعماله في العموم دون غيره. وأما اذا أريد به ظهور اللفظ فيه، بحيث لا تتوقف ارادة العموم منه على عناية، فلا ينافي استعماله في الخصوص بادعاء أنه العموم كما هو مذهب السكاكي في الاستعارة، أو مجازاً بعلاقة العموم والخصوص التي هي من العلائق المجازية. ومرجع كلام المصنف «قده» الى أعمية الاستعمال من الحقيقة.

٤) اي: لفظ: «كل» وما يرادفه، و«استعماله» فاعل لقوله: «لا ينافي» يعني: ولا ينافي استعمال لفظ كل في الخصوص ماادعيناه من اختصاصه بالعموم، وضمير «به» راجع الى العموم.

في الخصوص عناية بادعاء أنه[١] العموم، أو بعلاقة[٢] العموم والخصوص ومعه[٣] لا يصغى الى [ذلك بـ] أن ارادة الخصوص متيقنة ولو في ضمنه[٤] بخلافه[٥]، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن[٦] أولى[٧].

ولا[٨] الى أن التخصيص قد اشتهر وشاع، حتى قيل: « ما من

---

١) اي: الخصوص هو العموم ادعاء، كما هو مذهب السكاكي.

٢) معطوف على « ادعاء » وهذا تقريب كون الاستعمال مجازياً بعلاقة العموم والخصوص.

٣) يعني: ومع ما ذكر من قيام الضرورة على اختصاص بعض الالفاظ بالعموم لا وجه لدعوى اختصاص وضع ذلك البعض بالخصوص بوجهين:

أحدهما: ما أشار اليه بقوله: «الى أن ارادة الخصوص متيقنة»، وحاصله: أن الخصوص متيقن الارادة على كل حال، يعني: سواء استعملت في الخصوص أم في العموم. أما على الاول، فظاهر. وأما على الثاني، فلان الخصوص بعض العموم، وإرادة الكل تقتضي ارادة البعض قطعاً، وتيقن ارادة الخصوص يكون مرجحاً لوضع الصيغة له، لا للعموم.

٤) أي: في ضمن العموم لو كانت الصيغة موضوعة له.

٥) يعني: بخلاف العموم، لانه غير متيقن الارادة، فالوضع له غير معلوم.

٦) وهو الخصوص، وقد عرفت وجه كونه متيقناً.

٧) يعني: من جعله حقيقة في العموم الذي هو مشكوك الارادة.

٨) معطوف على « الى » في قوله: «لا يصغى الى». وهذا ثاني الوجهين اللذين احتج بهما المدعي لوضع الصيغة للخصوص، وحاصله: أن التخصيص شائع في الاستعمالات، فعلى القول بوضع الصيغة للخصوص لا يلزم كثرة المجازات.

عام الا وقد خص » و الظاهر يقتضي كونه(١) حقيقة لما هـو الغالب تقليلا للمجاز ، مع أن تيقن ارادته (٢) لا يوجب اختصاص الوضع به [الوضع له] . مع(٣)(*)

بخلاف القول بوضعها للعموم، فانه يلزم ذلك، ورجحان تقليل المجاز يرجح وضع الصيغة للخصوص، اذ مع الوضع للعموم يلزم المجاز في جميع موارد التخصيص.

١) يعني : كون اللفظ حقيقة لما هـو الغالب ـ وهو الخصوص ـ كما يقتضيه قولهم : « ما من عام الا وقد خص » فان الوضع للخصوص يوجب قلة المجاز .

ووجه عدم الاصغاء الى هذين الوجهين وضعفهما هو: قيام الضرورة على وضعها للعموم، ومع القطع بذلك لاشك في الوضع حتى يتجه التمسك بالوجهين المزبورين لاثباتـه للخصوص ، لانهما يصلحان لذلك في ظرف الشك في الموضوع له .

٢) هذا الضمير وضمير « به » راجعان الى الخصوص ، وقوله : «مع أن» اشكال آخر يختص بالوجه الاول وهو كون الخصوص متيقناً. وحاصل الاشكال: أن تيقن ارادة الخصوص مجرد استحسان لايصلح لاثبـات اختصاص وضع الصيغة بالخصوص، اذ لاعبرة بالوجوه الاستحسانية التي لا تفيد الا الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً .

٣) غرضه: أن ارادة العموم ليست نادرة حتى يلزم قلة الفائدة المترتبة على الوضع للعموم ، ويختص الوضع بالخصوص .

(*) ظاهره أن الوجه في عدم كون تيقن ارادة الخصوص موجباً لاختصاص الوضع به هو كثرة ارادة العموم ، وعدم قلتها ليكون الوضع له قليل الفائدة

. . . .

. . . .

وللخصوص كثير الفائدة كي يتعين الوضع له ، دون العموم . لكنه لا يخلو من الغموض، لان ارادة العموم لا تنافي تيقن ارادة الخصوص، لما مر في التوضيح من أن الخصوص متيقن الارادة ، امـا لاستعمال اللفظ فيه ، واما لكونه بعض العموم ، فيكون مراداً في ضمنه .

فالاولى أن يوجه عدم كون تيقن ارادة الخصوص مقتضياً لاختصاص الوضع به . بأن التيقن المزبور ان كان لاجل استعمال اللفظ في الخصوص ، فلا يدل على وضعه له ، وعلى كونه معنى حقيقياً له ، لان الاستعمال أعم من الحقيقة . وان كان لاجل كونه بعض العام، وأن الدلالة عليه تكون تضمنية، فعدم كشف تيقنه عن الوضع أوضح من سابقه، لان اللفظ حينئذ قد استعمل في العموم ، وليس الخصوص مستعملا فيه حتى يمكن أن يقال: «ان الاصل في الاستعمال الحقيقة» وان كان فيه مالا يخفى من أنه أعم من الحقيقة كما ثبت في محله .

وبالجملة ، فلا ملازمة بين تيقن ارادة الخصوص، وبين وضع اللفظ له ، فالاستدلال بهذا التيقن على الوضع للخصوص غير سديد .

هذا كله مضافاً الى امكان المناقشة في أصل التيقن المزبور بدعوى التضاد بين العموم والخصوص، وأنهما خصوصيتان متضادتان، وأن العموم ليس أمراً عدمياً حتى تصح دعوى تيقن الخصوص ، ونفي العموم بالاصل ، فتيقن الخصوص غير معلوم ، لاحتياجه الى اللحاظ ، وكذا العموم ، فيعلم اجمالا بوضع اللفظ للعموم أو الخصوص ، ولا معين لاحدهما ، فتأمل جيداً .

كون العموم كثيراً مايراد. واشتهار(١) التخصيص لا يوجب كثرة المجاز، لعدم(٢) الملازمة بين التخصيص والمجازية ، كما يأتي توضيحه . ولو سلم(٣)، فلا محذور فيه أصلا اذا كان بالقرينة كما لا يخفى .

---

١) معطوف على « ان تيقن ارادته » يعني : ومع أن اشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز . وهذا اشكال مختص بالوجه الثاني المذكور بقوله : « ولا الى أن التخصيص قد اشتهر » . وحاصل الاشكال: أن الاستدلال المزبور مبني على ثبوت الملازمة بين التخصيص والمجازية حتى يكون شيوع التخصيص ملازماً لكثرة المجازات ، لكن هذه الملازمة ممنوعة ، لابتنائها على استعمال العموم في الخصوص حتى يكون مجازاً، وهوممنوع جداً، اذ إرادة الخصوص انما تكون من باب تعدد الدال والمدلول، لامن باب استعمال العام في الخاص.

٢) تعليل لقوله: «لا يوجب». وقد مر توضيحه بقولنا: «لكن هذه الملازمة ... الخ ».

٣) هذا اشكال آخر على الوجه الثاني ، وهو استلزام شيوع التخصيص لكثرة المجاز. وحاصل الاشكال: أنه لو سلمنا الملازمة بين التخصيص والمجازية فلا بأس بكثرة المجاز اذا كان مع القرينة ، لكثرة الاستعمالات المجازية .

فتحصل مما أفاده المصنف قدس سره من الاشكال على الوجهين اللذين استدل بهما على اختصاص الوضع بالخصوص: أنه يرد عليهما اشكال مشترك بينهما ، وهو أنه لايصح الاستدلال بهما الا مع الشك في الوضع للخصوص أو العموم ، ومع العلم بالوضع للعموم ـ كماهو المفروض ـ لا وجه للتمسك بهما ، لاختصاص الوضع بـالخصوص . ويرد على الوجه الاول ـ وهو تيقن الخصوص ـ اشكال مختص به . وعلى الوجه الثاني اشكالان مختصان به، كما لا يخفى .

فصل

ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي[١] أو النهي[٢]، ودلالتها عليه لاينبغي أن تنكر عقلا[٣]، لضرورة[٤] أنه لا[يكاد] يكون طبيعة معدومة الا اذا لم يكن فرد منها بموجود، والا[٥]

دلالة النكرة فى سياق النفى أو النهى على العموم

١) كقوله تعالى : « والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً » .

٢) كقوله : « لا تلبس شيئاً مما لا يؤ كل في الصلوة » واعلم أنه لما فرغ المصنف عن اثبات أن للعموم صيغة تخصه، تعرض لجملة من الالفاظ التي عدت من مصاديقه، فان منها النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي، وتقريب دلالتها على العموم : أن انعدام الطبيعة يتوقف عقلا على ترك جميع أفرادها ، بداهة أنه مع وجود فرد واحد من أفرادها توجد الطبيعة، وهذا خلاف ماهو المطلوب من انعدامها ، فدلالة النكرة الواقعة في حيز النفي أو النهي على العموم انما تكون بحكم العقل ، بشرط أن تكون الطبيعة مطلقة على ما يأتي .

٣) قيد للدلالة ، يعني: ودلالة النكرة على العموم عقلا لا ينبغي أن تنكر.

٤) تعليل للدلالة ، يعني: أن انعدام الطبيعة يتوقف عقلا على انعدام جميع أفرادها .

٥) أي : وان كان فرد منها موجوداً كانت الطبيعة موجودة .

كانت موجودة . لكن[1] لا يخفى أنها[2] تفيده اذا أخذت مرسلة (×) لامبهمة قابلـة للتقييد ، والا[3] فسلبها لايقتضى الا استيعاب السلب

---

١) غرضه: أن افادة النكرة الواقعة في حيز النفي أوالنهي للعموم مشروطة بأن تكون الطبيعة مطلقة حتى يكون نفيها منوطاً بانتفاء جميع أفرادها، كقوله : « لا تكرم فاسقاً » فان امتثال حرمة اكرام طبيعة الفاسق المطلقة موقوف على عـدم اكرام كل شخص من مصاديق طبيعة الفاسق ، فلو كانت الطبيعة المنفية أو المنهي عنها مقيدة لم يقتض دخول النفي عليها عموم النفي لافراد الطبيعة المطلقة ، بـل عموم أفراد ذلك المقدار المقيد فقط ، كما اذا قال : « لا تكرم الفاسق الاموي » فانه لا يقتضي نفي وجوب الاكرام عن جميع أفراد طبيعة الفاسق بل عن أفراد الفاسق الاموي فقط .

وكذا اذا كانت الطبيعة مهملة ، فان نفيها كنفسها مهمل، فيصلح لان يكون عاماً لجميع أفراد الطبيعة المطلقة أو المقيدة، ولا يتعين لنفي احداهما الا بالقرينة.

ولا يخفى أن المصنف أشار في هامش الكتاب الى أمرين :

أحدهما: تقييد الطبيعة بالارسال، وقد اتضح بقولنا: «فلو كانت الطبيعة...الخ» والآخر طريق احراز الارسال، وهو مقدمات الحكمة، حيث انها تثبت اطلاق الطبيعة ، فحينئذ يكون نفيها عاماً لجميع أفراد الطبيعة المطلقة.

٢) اي: النكرة الواقعة في حيز النفي أو النهي لاتفيد العموم الا اذا أخذت مرسلة ـ اي مطلقة ـ لا مبهمة قابلة للتقييد .

٣) اي : وان لم تؤخذ مرسلة ـ اي مطلقة ـ بل أخذت مبهمة ، فسلبها

(×) واحراز الارسال فيما اضيفت اليه انما هو بمقدمات الحكمة، فلولاها كانت مهملة ، وهي ليست الا بحكم الجزئية ، فلا تفيد الا نفي هذه الطبيعة في الجملة ولو في ضمن صنف منها ، فافهم فانه لا يخلو من دقة .

لما أريد منها يقيناً ، لا استيعاب(*) ما يصلح انطباقها[١] عليه من أفرادها[٢] وهذا[٣] لا ينافي كون دلالتها[٤] عليه عقلية ، فانها[٥] بالاضافة الى أفراد

لا يقتضي عموم النفي لجميع أفرادها ، وانما يقتضي عمومه لما أريد منها يقيناً وهو البعض ، لأن المهملة ـ كما ثبت في محله ـ في قوة الجزئية .

١) هذا الضمير وضميري «فسلبها، منها» راجعة الى النكرة، يعني: ولا يقتضي استيعاب ما يصلح انطباق النكرة عليه على تقدير أخذها مطلقة .

٢) الضمير راجع الى النكرة، وقوله: «من أفرادها» بيان لـ «ما» الموصول، وضمير « عليه » راجع الى الموصول في قوله : « ما يصلح » .

٣) يعني : استيعاب السلب لخصوص ما أريد منها يقيناً لا ينافي كون دلالة النكرة في حيز النفي أو النهي على العموم والاستيعاب عقلية. وهذا اشارة الى توهم ، وهو : أن افادة النكرة في سياق النفي أو النهي للعموم عقلية ، وهو ينافي استيعاب السلب لخصوص ما يراد منها ، لا غيره من سائر الافراد ، اذ الدلالة العقلية تقتضي عموم السلب لجميع أفراد الطبيعة، لا لخصوص ما أريد منها.

٤) أي : دلالة النكرة على العموم ، فضمير « عليه » راجع الى العموم .

٥) اي : فان الدلالة . وهذا اشارة الى دفع المنافاة المزبورة، وحاصله : أن الدلالة العقلية على العموم انما هي بالاضافة الى ما يراد من النكرة، فان أريد بها النكرة المرسلة كان المسلوب عموم أفراد الطبيعة المطلقة ، وان أريد بها النكرة المقيدة بقيد كان المسلوب خصوص أفراد الطبيعة المقيدة به، دون جميع الافراد التي تصلح الطبيعة المطلقة للانطباق عليها .

(*) حق العبارة أن تكون هكذا: « ولا يقتضي استيعاب ما تصلح لانطباقها عليه من أفرادها » وفاعل «تصلح» ضمير راجع الى النكرة كما أوضحناه.

مايراد منها[١]، لا الافراد التي يصلح(*) لانطباقها عليه. كما لاينافي[٢] دلالة مثل لفظ «كل» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب مايراد من مدخوله[٣]، ولذا[٤]

وبالجملة : السلب عموماً وخصوصاً تابع لسعة دائرة الطبيعة المنفية أو المنهي عنها ، وضيقها ، ولا يقدح هذا في دلالة النكرة في حيز النفي أوالنهي على العموم ، وكونها عقلية ، اذ المقصود عموم ما أريد من النكرة .

١) اي : من النكرة ، لا الافراد التي تصلح النكرة لانطباقها عليها ، فان تلك الافراد يكون حالها حال أفراد طبيعة أخرى في عدم الشمول ، وخروجها تخصصاً عن حيز النكرة الواقعة في حيز أداة السلب .

٢) غرضه التنبيه على تبعية السلب سعة وضيقاً لما وقع في حيزه من كون الطبيعة مطلقة ومقيدة ومهملة ، من غير فرق بين كون الدلالة على العموم عقلية كالنكرة في سياق النفي ، أو وضعية كدلالة لفظ «كل» على العموم .

٣) هذا الضمير وضمير «عمومه» راجعان الى لفظ كل .

٤) اي: ولاجل كون العموم بحسب ماأريد من مدخوله لا منافاة بين العموم المستفاد من العقل ، كالنكرة المنفية أوالمنهي عنها، وبين تقييد المدخول بقيود كثيرة ،كقوله: «لا تكرم رجلا فاسقاً أموياً» فان تقييد الرجل بهذين القيدين لايقدح في العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي أو النهي، وكقوله: «أكرم

(*) الاولى أن يقال: «تصلح» لان فاعله ضمير يرجع الى النكرة، وتوجيهه بما في بعض الحواشي من جعل الفاعل ضميراً مذكراً راجعاً الى اللفظ غير وجيه، لاقتضاء ذلك تذكير ضمير «انطباقها» أيضاً، اذ لا معنى لانطباق اللفظ لانه من شؤون المفاهيم .

لاينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة . نعم[١] لايبعد أن يكون[٢] ظاهراً [ظاهرة] عند اطلاقها في استيعاب جميع أفرادها ، وهذا[٣]

كل رجل عالم عادل». فان كلمة «كل» الموضوعة للعموم تدل على عموم أفراد مدخوله المقيد بقيدي العلم والعدالة ، كما تدل على عموم أفراد الرجل في قوله : « أكرم كل رجل » من دون تقييده بقيد.

وبالجملة: اطلاق المدخول وتقييده لايوجبان التفاوت في معنى العموم.

١) استدراك على ما ذكره من اشتراك أداة النفي ومثل لفظ «كل » في تبعية دلالتهما على العموم لاطلاق المدخول وتقييده، فلو أريد من المدخول الاطلاق أو غيره كان العموم بالنسبة الى أفراد ما أريد منه دون غيره .

وحاصل الاستدراك: أن لفظ «كل» يفترق عن الأداة بأنه مع إهمال مدخوله وعدم احتفافه بما يقتضي تقييده أو اطلاقه، يرفع احتمال التقييد، ويثبت اطلاقه من دون حاجة الى جريان مقدمات الحكمة فيه ، فاذا قال : « أكرم كل عالم » واحتمل تقييده بالعدالة أو غيرها حكم بالاطلاق ، ووجوب اكرام كل فرد من أفراد طبيعة العالم ، فكلمة «كل » ترفع احتمال تقييد المدخول . وهذا بخلاف الاداة، فانها لا ترفع اهمال مدخولها، ولذا يكون النفي مهملا من حيث العموم والخصوص ، ولا يثبت اطلاق مدخولها الا بمقدمات الحكمة .

٢) يعني : أن يكون مثل لفظ «كل» ظاهراً عند اطلاق النكرة في استيعاب جميع أفرادها ، فضميرا « اطلاقها وأفرادها » راجعان الى النكرة .

افادة المحلى باللام العموم

٣) يعني: ما ذكر في النكرة الواقعة في سياق النفي والنهي ولفظ «كل»

هو الحال في المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً - بناء على افادته للعموم - ولذا[١] لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره[٢]، واطلاق[٣]

من كون العموم والاستيعاب تابعاً للمدخول جارٍ بعينه في المحلى باللام، جمعاً كان أو مفرداً - بناء على افادته العموم - فاذا قال: « أكرم العلماء » وجب اكرام كل فرد من أفراد العلماء، و اذا قال: « أكرم العلماء العدول » وجب اكرام كل فرد منهم اذا اتصف بالعدالة، لا كل عالم وان لم يتصف بها. وكذا المفرد المحلى باللام، فان كان مطلقاً، كما اذا قال: « أحل الله البيع » كان كل فرد من أفراد البيع حلالا، واذا قال: « أحل الله البيع غير الربوي » كان كل بيع غير ربوي حلالا.

والحاصل: أن وزان المحلى باللام وزان غيره من مصاديق العام.

١) يعني: ولأجل تبعية العموم لما أُريد من المدخول لا ينافي العموم تقييد المدخول بالوصف كالعدول في المثال المزبور، وغير الوصف كقوله: «أكرم العلماء ان كانوا عدولا» أو « الا الفساق منهم ».

٢) أي: غير الوصف، كالشرط والاستثناء في المثال.

٣) اشارة الى ما قد يتوهم من التنافي بين ما ذكر من تبعية العموم في المحلى باللام وغيره لاطلاق المدخول وتقييده، وبين اطلاق التخصيص على تقييد مثل العلماء بالعدول في قوله: «أكرم العلماء العدول». توضيح التنافي بينهما: أن العموم في مثل العلماء اذا كان تابعاً لاطلاق المدخول، فاذا قيد المدخول بقيد - كالعدول المقيد للعلماء في المثال - فلا وجه لتسمية هذا التقييد بالتخصيص، لان التخصيص عبارة عن تضييق دائرة العموم بعد فرض وجوده، فصدق التخصيص يكشف عن ثبوت العموم، وعدم توقفه على اطلاق المدخول. فما ذكر من تبعية العموم لاطلاقه في غير محله. وضمير « تقييده » راجع الى المدخول.

التخصيص على تقييده ليس[١] الا من قبيل «ضيق فم الركية»[٢] لكن دلالته على العموم وضعاً محل منع[٣]، بل انما يفيده[٤] [فيما] اذا اقتضته [قرينة] الحكمة[٥] أو قرينة أخرى[٦]،

---

١) خبر « واطلاق » وهذا دفع التوهم المزبور، وحاصله : أن اطلاق التخصيص على التقييد المتصل ليس جارياً على الاصطلاح حتى يبقى مجال للتوهم المزبور، بل اطلاقه عليه مبني على المسامحة. نظير التضييق في قولهم: « ضيق فم الركية » اذا قال ذلك قبل فتحه، أو قبل احداث الركية، فان معنى التضييق حينئذ : احداثه ضيقاً. وعلى هذا، فمعنى التخصيص بالمتصل ايجاد العام مخصصاً.

٢) الركية كـ«عطية» : البئر، يجمع على ركايا كـ«عطايا».

٣) وقوله : « لكن دلالته » استدراك على قوله : «بناء على افادته للعموم». وغرضه : أن المحلى باللام لايفيد العموم الا بالقرينة من مقدمات الحكمة أو غيرها من القرائن، وهذا انكار لدعوى وضع المحلى باللام للعموم. وحاصل ما أفاده المصنف « قده » من منع الوضع للعموم: أن ما وضع للعموم اما نفس اللام، واما مدخوله، واما مجموعهما، ولم يثبت شيء من ذلك، فلابد أن تكون الدلالة على العموم بمعونة قرينة من مقدمات الحكمة، أو غيرها مثل الاستثناء، كقوله تعالى : « ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا » فان كلمة « الا » تدل على عمومية الانسان، والا لم يصح الاستثناء.

٤) أي : العموم، وضميرا « دلالته واقتضته » راجعان الى العموم.

٥) كما في قوله تعالى : « أحل الله البيع ».

٦) كالاستثناء، كما في آية الخسران المتقدمة آنفاً.

وذلك[١] لعدم اقتضائه (*) وضع اللام، ولامدخوله[٢]، ولا [ولا ثبت] وضع[٣] آخر للمركب منهما، كمالايخفى (**). وربما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

---

١) تعليل لمنع الدلالة الوضعية، وقد أوضحناه بقولنا: «وحاصل ماأفاده... الخ».

٢) بالجر معطوف على «اللام»، وضمير «اقتضائه» راجع الى العموم، يعني: ولا وضع مدخول اللام للعموم، لانه وضع للطبيعة، واللام وضع للاشارة الى تعيين مدخولها.

٣) بالرفع معطوف على «وضع اللام» وضمير «منهما» راجع الى اللام ومدخولها.

(*) الاولى أن يقال: «لعدم اقتضاء وضع اللام ولا مدخوله ولا المركب منهما للعموم» بل الصواب اسقاط «اقتضاء» بأن يقال: «لعدم ثبوت وضع اللام ولا مدخوله ولا المركب منهما للعموم»، اذ لا معنى لعدم المقتضي في وضع اللام للعموم بعدوضوح عدم اعتبار المناسبة في الوضع بين الالفاظ والمعاني وكفاية نفس الوضع في حصول العلقة والارتباط بينهما، هذا.

ثم ان «اقتضائه» مصدر أضيف الى المفعول المراد به العموم، وقوله: «وضع» فاعله، يعني: لعدم اقتضاء وضع اللام للعموم. واضافة المصدر الى الضمير المفعول ثم ذكر الفاعل بعده باسم الظاهر غير معهودة في المحاورات.

(**) ولا يخفى أنه لا تنافي بين انكار وضع المحلى باللام للعموم وبين مايقال من ظهور كلماتهم في الاتفاق على كون الجمع المحلى باللام للعموم لان الاستعمال أعم من الحقيقة.

فصل

لاشبهة[1] (*) في أن العام المخصص بالمتصل[2]

المخصص المتصل والمنفصل

١) الغرض من عقد هذا البحث تحقيق حال العام المخصص بمخصص متصل أو منفصل من حيث كونه حجة في الباقي وعدمها ، قال في المعالم : « الاقرب عندي أن تخصيص العام لايخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقاً ... الخ» . وفي التقريرات : « اذا خصص العام بأمر معلوم مفهوماً ومصداقاً فلا ينبغي الاشكال في حجية العام في الباقي مما يتطرق عليه الاشتباه كما عليه المشهور ... الخ » .

٢) ليس المراد بالمتصل هنا ما يراد به ـ في مثل قولهم : ان للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء مادام متشاغلا به ـ من الاتصال والانفصال الحسّيين ، بل المراد بهما وحدة الجملة وتعددها . وعليه ، فقول القائل : «لا تكرم الفلسفيين» من مثل « أكرم العلماء ، لا تكرم الفلسفيين » منفصل ، لتعدد الجملتين وان اتصلت الثانية بالاولى حساً ،كما أن وصف العدول ونحوه مما يكون من الملابسات كالحال والبدل والشرط من قولنا: «أكرم العلماء العدول»أو«عادلين»

(*) ظاهره نفي الشبهة عند كل أحد، فهو من قبيل اللفظ الصريح في تسلم المطلب عند الجميع، وهو مناف للخلاف الذي تعرض له بعد ذلك ، فالاولى أن يقال: الحق أو الاقرب أو الاصح أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة في الباقي .

أو المنفصل(١) حجة (*)

أو «الفقهاء» أو «ان كانوا عدولا» متصل وان انفصل عن الجزء الاول حساً. وعلى هذا، فضابط الاتصال والانفصال استقلال الجزء وعدم استقلاله، فان لم يستقل بأن كان الكلام جملة واحدة، وكان أحد أجزائها قيداً أو شرطاً لها، فهو متصل. وان كان منفصلا حساً وان استقل، بأن كان بنفسه جملة على حدة مثل «لا تكرم الفلسفيين» في المثال المتقدم فهو منفصل وان كان متصلا حساً.

ثم ان التعبير عن الملابسات كالوصف والحال وغيرهما من القيود بالمخصص المتصل مبني على المسامحة كما هو واضح، وقد اتضح وجهه مما تقدم.

١) قد عرفت المراد به، ولازم الضابط المزبور في الاتصال والانفصال انعقاد الظهور في العموم في الثاني دون الاول.

(*) هذا التعبير الموجود في المعالم والتقريرات ومقالات شيخنا العراقي قدس سره حيث قال: «لا اشكال في كون العام المخصص بالمبين حجة» أولى من التعبير بكونه حقيقة أو مجازاً كما في القوانين، حيث قال: «اذا خص العام، ففي كونه حقيقة في الباقي أو مجازاً أقوال»، وفي الفصول حيث قال: «اذا خص العام فقد اختلفوا في كونه حقيقة أو مجازاً الى أقوال».

وجه الاولوية: أن المناسب للاصولي البحث عن الحجية، لا عن كون العام بعد التخصيص حقيقة أو مجازاً في الباقي، فانه شأن علماء العربية.

مع أن الحجية تلائم كون العام المخصص حقيقة أو مجازاً في الباقي.

أما على الاول، فظاهر. وأما على الثاني، فلا مكان أن يكون المخصص قرينة صارفة ومعينة.

فيما بقي فيما علم[مما علم]عدم دخوله[1] في المخصص مطلقاً ولو كان متصلا[2]، وما[3] احتمل

١) اي : دخول الباقي في المخصص مطلقاً ولو كان متصلا مانعاً عن انعقاد الظهور .

٢) وقد علم من هذا الكلام حكم صورتين :

احداهما: اتصال المخصص مع العلم بخروج الباقي عنه .

ثانيتهما : انفصاله كذلك. وفي هاتين الصورتين لامانع من التمسك بالعام مطلقاً .

أما في المتصل ، فلعدم ظهور الكلام في غير الباقي . وأما في المنفصل، فلعدم مانع عن حجيته في الباقي، ضرورة أن ظهور العام في العموم قد انعقد وصار حجة فيه، فلا ترفع اليد عن حجيته فيه الا بحجة أقوى، وهي ظهور المخصص المنفصل بمقدار ما يزاحمه فيه .

وبالجملة، ففي المخصص المعلوم عدم دخول الباقي فيه سواء كان متصلا أم منفصلا يكون العام حجة فيما بقي .

٣) معطوف على «فيما علم» يعني: أن العام المخصص حجة فيما علم عدم دخول الباقي في المخصص ، سواء كان متصلا أم منفصلا، وفيما احتمل دخوله فيه أيضاً اذا كان المخصص منفصلا .

والمتحصل مما أفاده المصنف «قده»: أن المخصص اما متصل واما منفصل، وعلى التقديرين اما أن يعلم بعدم دخــول الباقي في المخصص ، كالعلم بعدم دخول العالم العادل في الفساق في قولهم : « أكرم العلماء الا الفساق » ، واما أن لا يعلم بــذلك ، بل يحتمل دخوله فيه ، كما عرفت في مرتكب الصغيرة ،

دخوله فيه أيضاً(*) اذا كان منفصلا، كما هو المشهور[1](**)

لاحتمال شمول مفهوم الفاسق له ، فالصور أربع ، وقد علم مما تقدم صورتان منها ، وهما : العلم بعدم دخـول الباقي في المخصص المتصل ، والعلم بعدم دخوله في المنفصل، وتقدم أيضاً بيان حكمهما، وهو كون العام حجة في الباقي فيهما . وعلم من قوله «قده» : « وما احتمل دخوله... الخ » الصورتان الثالثة والرابعة ، وهما : احتمال دخـول الباقي في المخصص المنفصل ، واحتمال دخوله في المتصل ، وحكم « قده » بحجية العام في الثالثة ـ اي المنفصل ـ دون الرابعة اي المتصل ، وسيأتي التفصيل .

١) على ما في التقريرات ، وقد مر في عبارته المنقولة في أول شرح هذا الفصل .

(*) اعلم أن هذا الفصل قد عقده الاصوليون لتحقيق حال العام المخصص بالمخصص المعلوم مفهوماً ومصداقاً من حيث حجيته في الباقي وعدمها ، كما عرفت عنوان المعالم والتقريرات. واما مع اجمال المخصص مفهوماً أومصداقاً فعقدوا له فصلا مستقلا ، والمصنف « قده » عقد لـه الفصل الاتي ، فلا ينبغي التعرض لحكم المخصص المجمل المفهومي أو المصداقي هنا .

(* *) قد يتوهم كونـه راجعاً الى الصور الثلاث ، لكنه ليس كذلك ، لانه نفى الشبهة عن حجية العام في الصورتين الاوليين، وهما: العلم بعدم دخول الباقي في المخصص المتصل والمنفصل ، فقوله : «كما هو المشهور » راجع الى الصورة الثالثة ، وهي احتمال دخول الباقي في المخصص المنفصل، ولذا قال في العبارة المتقدمة عن التقريرات : « مما يتطرق عليه الاشتباه كما عليه المشهور » .

. . . .

. . . .

وأما الصورة الرابعة، وهي ما اذاكان المخصص متصلا مع احتمال دخول الباقي فيه ، فلا يجوز التمسك بالعام فيه ، لعدم انعقاد ظهور للعام الا فيما عدا الخاص، كالعالم غير النحوي في قوله: «أكرم العلماء الا النحويين»، فموضوع الحكم العالم غير النحوي ، فمع الشك في كون عالم نحوياً لا يجوز التمسك بالعام لوجوب اكرامه، اذ لم يعلم فرديته له، والا لزم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وهو غير جائز على ما سيأتي انشاء الله تعالى ، هذا .

ولا يخفى أنه قد يقال ـ كما في حاشية المحقق التقي «قده» على المعالم ـ: «ان النزاع في كون المخصص حقيقة أومجازاً لايلائم كون بعض الالفاظ موضوعاً للعموم، وذلك لان استعمال العام في الخاص لامحالة يكون مجازاً، اذ المفروض كونه حقيقة في العموم ، فاستعماله في غيره يكون مجازاً قطعاً ، ومعه لا مجال للترديد بين كونه حقيقة أو مجازاً ، بل لابد أن يقال: ان العام المخصص مجاز يقيناً » .

ويمكن أن يجاب عنه بعدم التنافي بين كون بعض الالفاظ حقيقة في العموم وبين تردد العام المخصص بين كونه حقيقة أومجازاً. توضيحه: أنه تارة يستعمل العام في الخاص بنحو المجاز في الكلمة، فلابد حينئذ من الالتزام بالمجازية. وأخرى يراد الخاص من العام المخصص من دون استعمال العام فيه ، بل العام مستعمل في معناه الحقيقي، وهو مراد منه بالارادة الاستعمالية، والخاص يكون قرينة على ما يراد من العام بالارادة الجدية من باب تعدد الدال والمدلول ، فالنزاع حينئذ يرجع الى أن الخاص قرينة على المراد الجدي من العام أم لا فليس في البين مجاز في الكلمة أصلا ، ولا قرينة على صرف اللفظ عن ظاهره

بين الاصحاب، بل لا ينسب الخلاف[١] الا الى بعض أهل الخلاف[٢].

وربما فصل بين المخصص المتصل، فقيل[٣] بحجيته[٤] فيه، وبين المنفصل، فقيل بعدم حجيته[٥] [فيه]. واحتج النافي[٦] بالاجمال، لتعدد[٧] المجازات حسب [تعدد] مراتب الخصوصيات، وتعيين

---

١) يعني : في هذه الصورة الثالثة .

٢) كأبي ثور كما في التقريرات .

٣) القائل بهذا التفصيل جماعة منهم البلخي ـ على ما في التقريرات ـ ، وحاصل ما أفاده في ذلك حجية العام في المخصص المتصل كالوصف والغاية وبدل البعض والاستثناء ، وعدمها في المنفصل .

٤) اي : بحجية العام في المخصص المتصل. والوجه فيه: أن التخصيص به يوجب انعقاد ظهور العام في الباقي، ومع هذا الظهور لا يصير الباقي مجملا لتردده بين المعاني المجازية ، وضمير « فيه » راجع الى المخصص المتصل.

٥) أي : المنفصل .

٦) اي : النافي للحجية مطلقاً حتى في المتصل ، وتقريب استدلاله : أن العام حقيقة في العموم، وبعد تخصيصه يصير مجازاً، لتعذر ارادة معناه الحقيقي وحيث ان المجازات متعددة لامكان ارادة جميع ما عدا الخاص ، وامكان ارادة بعضها ، ولا مرجح لاحد المجازات على الاخر يصير العام مجملا، فيسقط عن الحجية، من غير فرق في ذلك بين كون المخصص متصلا كقوله: « أكرم العلماء العدول » ، ومنفصلا كقوله : « أكرم الاطباء ، ولا تكرم فساقهم » .

٧) تعليل للاجمال . وتعدد المجازات انما هو باعتبار تعدد أفراد العام ،

و هو العموم ، و استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي كي يكون مجازاً ، وهذا نزاع معقول يلائمه وضع بعض الالفاظ لخصوص العموم .

[وتعين] الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح .

والتحقيق في الجواب أن يقال[١]: انه[٢] لايلزم من التخصيص كون العام مجازاً . أما في التخصيص بالمنفصل، فلما عرفت من أنه لاتخصيص أصلا، وأن[٣] أدوات العموم قد استعملت فيه، وان كان دائرته[٤] سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوي الادوات[٥]، ولفظة«كل»

حيث انه بعد التخصيص يكون استعماله في كل واحد من أفراده مجازاً، ومع تعدد المجازات ، وعدم مرجح لبعضها على الاخر يصير العام مجملا ، اذ لم يعلم ما أريد به بعد التخصيص ، فيسقط عن الحجية .

١) توضيح ما أفاده في رد دليل النافي: أن التخصيص لا يستلزم المجازية في العام أصلا ، من غير فرق في ذلك بين كون المخصص متصلا ومنفصلا . أما في المتصل، فلما مر من أنه لا تخصيص حقيقة، وأن اطلاق التخصيص عليه مسامحة ، وأن أدوات العموم لا تستعمل الا في العموم ، غاية الامر أن دائرته ضيقة ، فان قولنا: « أكرم كل رجل عالم » ليس مثل قولنا : « أكرم كل رجل» في سعة الدائرة، وكثرة الافراد، ومن المعلوم عدم التفاوت في مثل لفظ «كل» من حيث استعماله في العموم بين كثرة أفراد مدخوله وقلتها .

٢) الضمير للشأن .

٣) معطوف على « انه » ومفسر له ، يعني : لا تخصيص أصلا فيما يسمى بالمخصص المتصل، لان أدوات العموم قداستعملت في العموم، فلا تخصيص في البين حتى يرد عليه اشكال تعدد المجازات الموجب للاجمال .

٤) هذا الضمير وضمير « فيه » راجعان الى العموم .

٥) المراد بذوي الادوات هي الموضوعات التي تقع بعد الادوات المقتضية لعمومها .

في مثل «كل رجل» و«كل رجــل عالم» قد استعملت في العموم[١] وان كان أفراد أحدهما[٢] بالاضافة الى الاخر بل في نفسها[٣] في غاية القلة. وأما[٤] في المنفصل، فلان ارادة الخصوص واقعــاً لاتستلزم

١) الذي هو معنــاه الحقيقي، فلفظ «كل» و نحوه من أدوات العمـوم لم يستعمل في غير معناه الموضوع له حتى يلزم المجاز وتعدده، فلا فرق في استعمال مثل لفظ «كل» في العموم بين «كل رجل» وبين «كل رجل عالم». نعم الفرق بينهما انما هو في قلــة أفراد الثاني، لتقيد الرجل بالعالم، وكثرة أفراد الاول، لاطلاق الرجل وعدم تقيده بقيد.

٢) وهو: كل رجل عالم، والمراد بـ «الاخر» كل رجل.

٣) لان أفراد طبيعة العالم في نفسها ـ ومع الغض عن اضافتها الى أفراد طبيعة الرجل ـ في غاية القلة، ومع ذلك يستعمل لفظ «كل» الداخل على الرجل العالم في العموم الذي هو معناه الحقيقي.

٤) معطوف على «اما» في قوله: «اما في التخصيص بالمتصل» يعني: وأما عدم لزوم المجاز في التخصيص بالمخصص المنفصل، فلان الارادة على قسمين: استعمالية وجديــة، والعبرة في الحقيقة والمجاز انمــا هي بالارادة الاستعمالية التي هــي إفناء اللفظ في المعنى، دون الارادة الجدية الباعثة على تشريع الاحكام. وعليه، فلا مانع من استعمال اللفظ في معناه الموضوع له من دون ارادته الجدية، بل لنكتة اقتضت هذا الاستعمال، ويمكن أن تكـون تلك النكتة جعــل العموم ضابطاً ليرجع اليه في مقام الشك فــي خروج بعض أفراده بالمخصص، وحينئذ فاذا استعمل العام في العموم، ففيما كان الخاص مانعاً عن حجية ظهور العام فيه سقط العام عن الحجية بالنسبة الى هذا المقدار

استعماله فيه ، وكون الخاص قرينة عليه[١] ؛ بل من الممكن قطعاً استعماله[٢] معه في العموم قاعدة[٣]. وكون[٤] الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً[٥]

وفيما لم يكن مانعاً عن حجية ظهورالعام فيهكان حجة، والعام في كلاالموردين مستعمل في معناه الموضوع له ، فهو فيما عدا مقدار دلالة الخاص حجة ، اذ المفروض انعقاد الظهور وحجيته الا فيمقدار دلالة الخاص، لانه يصادمحجية ظهور العام ، لانفس الظهور .

١) اي : على الخصوص ، و«كون » معطوف على «استعماله» . وضمير « استعماله » راجع الى العام ، وضمير « فيه » راجع الى الخصوص، يعني : أن ارادة الخصوص واقعاً لا تستلزم الارادة الاستعمالية ، أي استعمال العام فيما أريدبه واقعاًوهو المخصص المنفصل،ولاتستلزم كونالخاصقرينة علىالاستعمال المزبور حتى يلزم المجاز.

٢) يعني : استعمال العام مع المخصص المنفصل .

٣) ليتمسك بها في مقام الشك ، فلا يراد من استعمال العام في العموم الا تأسيس قاعدة يرجع اليها في ظرف الشك ، لا أن العموم مراد جدي للمتكلم فقوله : « قاعدة » اشارة الى النكتة التي دعت الىاستعمال العام مع عدمارادة العموم بالارادة الجدية .

٤) معطوف على « استعماله » يعني : ومن الممكن قطعاًكون الخاصمانعاً عن حجية ظهور العام ، لا مانعاً لاصل ظهوره ، لوضوح أن الخاص المنفصل لايمنع عن ظهور العام في العموم ، بل يمنع عن حجيته .

٥) هذا وجهكون الخاص المنفصل مانعاً عن حجية ظهور العام ، لا أصل الظهور ، وتوضيحه : أن المقرر في محله تقديم النص أو الاظهر على الظاهر،

للنص أو الاظهر على الظاهر ، لا [١] مصادماً لاصل ظهوره ، ومعه [٢] لامجال للمصير الى أنه [٣] قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الاجمال .

لايقال : هذا [٤] مجرد احتمال ، ولايرتفع به الاجمال ، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه .

فانه يقال : مجرد احتمال استعماله [٥] فيه لايوجب اجماله بعد

وعده من الجمع العرفي بين الدليلين ، وعدم معاملة التعارض بينهما ، وحيث ان الخاص أقوى ظهوراً من العام ، فيقدم عليه ، للاقوائية .

١) يعني: أن الخاص لا يوجب انقلاب ظهور العام في العموم الى ظهوره في الخصوص المردد بين مراتبه حتى يكون مجملا، كمايدعيه النافي للحجية.

٢) اي : ومع هذا الاحتمال الذى أبرزه بقوله: «بل من الممكن» وضمير « ظهوره » راجع الى العموم .

٣) اي : الى أن العام قد استعمل في الخاص مجازاً كي يلزم الاجمال الذي جعله النافي للحجية دليلا على سقوط العام عن الحجية .

٤) اي: تحكيم الخاص على العام مجرد احتمال . وتوضيح هذا الاشكال : أن استعمال العام في معناه الموضوع له وارادة الخاص منه بدال آخر وان كان رافعاً للاجمال ، وموجباً لجواز التمسك بالعام في غيرمورد التخصيص، لكنه مجرد احتمال، ولا دليل عليه في مقام الاثبات، ومن المعلوم أن مجرد الاحتمال ثبوتاً لايكفي في رفع الاجمال مع احتمال استعمال العام في مرتبة خاصة ، وقرينية الخاص عليه .

٥) اي : استعمال العام في الخاص . توضيح ما أفاده بقوله : « فانه يقال»

استقرار[١] ظهوره في العموم، والثابت من مزاحمته بالخاص انما هو بحسب الحجية[٢] تحكيماً لما هو الاقوى[٣]، كما أشرنا اليه آنفاً[٤].

في دفع الاشكال : أن مجرد احتمال استعمال العام في الخاص لايوجب اجمال العام، بعد ما تقدم من انعقاد الظهور له في العموم بلا اشكال فيما اذا كان الخاص منفصلا ، واحتمال استعمال العام في الخاص موهون في قبال الظهور ، كوهن احتمال خلاف الظاهر في سائر الظهورات، اذ كل ظاهر مقرون باحتمال خلافه فيلزم عدم حجية شيء من الظواهر ، وهو باطل بالضرورة . وعليه، فالخاص المنفصل يصادم حجية الظاهر ، لا أصل الظهور ، فيقدم على ظهور العام في أفراد الخاص بالاقوائية ، ويكون العام حجة في غير أفراد الخاص، لعدم مانع عن اعتباره فيه .

١) حيث ان العام قبل ورود الخاص يستقر له الظهور في العموم، والخاص لايوجب انقلاب هذا الظهور، بل يوجب انقلاب حجيته بمعنى عدم كون العام مراداً جدياً للمتكلم ، فالعام مستعمل في معناه وهو العموم ، لكنه ليس مراداً بالارادة الجدية . وضمير « ظهوره » راجع الى العام .

٢) اي: حجية العام على المراد الجدي النفس الامري، فالخاص يقدم على العام في دلالته على المراد الجدي فقط، دون الاستعمالي ، وضمير «مزاحمته» راجع الى العام ، وهو من اضافة المصدر الى مفعوله ، والاولى سوق العبارة هكذا : « ومزاحمة الخاص له انما هي بحسب الحجية » .

٣) وهو الخاص ، ووجه أقوائيته من العام في الحجية هو الوجه في تقديم القرينة على ذيها ، وسيأتي توضيحه انشاء الله تعالى في المطلق والمقيد .

٤) يعني : قبل أسطر حيث قال : «تحكيماً للنص أو الاظهر على الظاهر».

وبالجملة : الفرق بين المتصل والمنفصل وان كان بعدم انعقاد الظهور في الاول الا في الخصوص ؛ وفي الثاني[١] الا في العموم ، الا أنه لا وجه[٢] لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما[٣] أصلا ،

---

١) وهو المخصص المنفصل ، والمراد بقوله : « في الاول » المخصص المتصل، وقوله : «وبالجملة» بيان لتلخيص ما ذكره، وهو: أن بين المخصص المتصل والمنفصل جهة اشتراك وجهة افتراق. أما الاولى ، فهي : أن العام قد استعمل في كليهما في المعنى الحقيقي ، ولا يلزم فيهما مجاز أصلا .

وأما الثانية ، فهي : أن العام في المخصص المتصل لا ينعقد له ظهور في غير الخاص. ولذا لا يكون حجة الا في الافراد التي يعلم بعدم مصداقيتها للخاص ولا يكون حجة في الافراد المشكوكة، اذ المفروض عدم ظهور العام في جميع الافراد حتى يكون حجة في تمامها من المعلومة والمشكوكة الا ما علم بخروجه كما في المخصص المنفصل. وهذا بخلاف المنفصل، فان العام فيه ينعقد له ظهور في جميع الافراد حتى الخاص ، لكن نرفع اليد عن حجية هذا الظهور بالنسبة الى ما علم كونه من أفراد الخاص فقط ، لاقوائية ظهوره من ظهور العام. وأما فيما عدا ذلك، فحجية ظهور العام فيه سليمة من المانع ، ولذا يكون العام في التخصيص بالمنفصل حجة فيما علم خروجه من الخاص، وفيما احتمل دخوله فيه.

وبالجملة: فالفارق بين المخصص المتصل والمنفصل هو انعقاد ظهور العام في العموم في الثاني ، وعدم انعقاده فيه في الاول .

٢) هذا اشارة الى الجهة المشتركة بين المخصص المتصل والمنفصل، وهي كون استعمال العام في كليهما على نحو الحقيقة ، وضمير « انه » للشأن .

٣) اي: المخصص المتصل والمنفصل، وضمير «استعماله» راجع الى العام.

وانما اللازم(١) الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول(٢)، وعدم(٣) حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني(٤) فتفطن.

وقد أجيب (*) عن الاحتجاج(٥) بأن(٦)

---

١) هذا اشارة الى الجهة الفارقة بين المتصل والمنفصل.

٢) يعني: في المخصص المتصل كالعلماء العدول، فان العام حجة في خصوص الخاص، لعدم انعقاد ظهور للعام في العموم فيه.

٣) عطف على «حجية» يعني: وانما اللازم الالتزام بعدم حجية ظهور العام في خصوص أفراد المخصص المنفصل، لاقوائية الخاص كما مر مراراً، والالتزام بحجيته فيما عداها.

٤) اي: المخصص المنفصل، وضمير «ظهوره» راجع الى العام، وضمير «فيه» راجع الى «ما» الموصول.

٥) اي: أجيب عن احتجاج النافي مطلقاً بالاجمال الناشىء من تعدد المجازات.

٦) متعلق بقوله: «واجيب». وحاصل هذا الجواب المبني على تسليم مجازية العام المخصص هو: أن الاجمال انما يكون فيما اذا لم يتعين أحدها بمعين. وأما اذا كان هناك معين لاحدها، فلا يلزم اجمال أصلا، والمفروض وجوده، وهو تمام الباقي، حيث انه أقرب المجازات الى المعنى الحقيقي بعد تعذر حمل اللفظ عليه، فاذا كان عدد العلماء مائة مثلا، وخصص بالنحويين

(*) هذا الجواب مذكور في التقريرات بقوله: «وأجيب عنه بأن المرجح هو أقربية الباقي لمدلول العام».

الباقي أقرب المجازات[١].

وفيه[٢]: أنه لااعتبار في الاقربية بحسب المقدار، وانما المدار على الاقربية بحسب زيادة الانس الناشئة[٣] من كثرة الاستعمال (*) وفي تقريرات بحث شيخنا الاستاذ قدس سره في مقام الجواب عن الاحتجاج[٤] ما هذا لفظه: «والاولى[٥] أن يجاب بعد تسليم مجازية

الذين عددهم عشرة، فالباقي بعد التخصيص ـ وهو تسعون ـ أقرب الى المعنى الحقيقي من خصوص الفقهاء الذين عددهم أيضاً عشرة مثلا، وهذه الاقربية توجب تعين الباقي. ومع الاقربية لااجمال في البين حتى يكون مانعاً عن التمسك بالعام.

١) اي: أقربها الى المعنى الحقيقي وهو العموم.

٢) هذا رد الجواب المزبور، توضيحه: أن الاقربية المرجحة لبعض المجازات لابد أن تكون ناشئة في أذهان المخاطبين من كثرة استعمال اللفظ في ذلك البعض، فلا عبرة بالاقربية الناشئة من كثرة الافراد بدون استعمال اللفظ فيها، فان هذه الاقربية لا توجب تعينه بحيث يصير العام ظاهراً فيه، اذ لاتلازم بين أكثرية أفراد مجاز من أفراد غيره، وبين ظهور اللفظ فيها الموجب لأُنس الذهن به الذي هو المناط في الاقربية المرجحة لبعض المجازات.

٣) صفة لقوله: «زيادة».

٤) اي: احتجاج النافي للحجية بالاجمال الناشيء عن تعدد المجازات.

٥) بعد أن رد التقريرات بما ذكره بقوله: «واجيب» قال: «والاولى أن

(*) ينبغي أن يتمم هذا الجواب بأن يقول: «والمفروض عدم ثبوت هذه الكثرة» فالجواب بالاقربية ـ بعد تسليم المجازية ـ لا يرفع الاجمال حتى يكون العام حجة في الباقي.

الباقي بأن[١] دلالة العام على كل فرد من أفراده غير منوطة بدلالتـه على فرد آخر من أفراده[٢] ولو[٣] كانت دلالة مجازية، اذ[٤] هي بواسطة

يجاب... الخ». توضيح هذا الجواب عن استدلال النافي لحجية العام المخصص بالاجمال لتعدد المجازات هو: وجود المقتضي لحجية العام في الباقي، وعدم المانع عنها، لان دلالة العام على كل واحد من أفراده لاجل انطباق معناه عليه ومن المعلوم عدم ارتباط شيىء من هذه الدلالات بأخرى، لان مناط الدلالـة في كل واحد منها ـ وهو الانطباق ـ موجودة، ولا تناط احدى الدلالات بالاخرى بل كل منها مستقلة، فلو كان للعام مائة فرد، وخرج عنها عشرون فرداً لم يقدح ذلك في دلالته على الباقي وان كانت الدلالة مجازية كما يدعيه النافي، حيث انه يدعي كون استعمال المخصص في الباقي مجازاً. وجه عدم القدح: أن المجازية لم توجب الا قصور دلالة العام على أفراد الخاص، فلا يشمل الافراد الخارجة عن حيزه بسبب التخصيص. وأما دلالته على غير ما خرج عنه من الافراد، فهي باقية على حالها، اذ ليس المعنى الحقيقي وهو العموم مبايناً للمعنى المجازي حتى تتفاوت الدلالة فيهما، بل هما من قبيل الاقل والاكثر، فان المعنى الحقيقي أكثر أفراداً من المعنى المجازي.

وبالجملة: فالمقتضي لدلالـة العام على كل واحد من أفراده بالاستقلال ـ وهو الانطباق ـ موجود، والمانع مفقود، ومع الشك في وجوده يدفع بالاصل.

١) متعلق بقوله: «يجاب».

٢) هذا الضمير وضميرا «دلالته وأفراده» راجعة الى العام.

٣) كلمة «لو» وصلية، يعني: ولو كانت الدلالة مجازية، كما يقول بهـا النافي للحجية.

٤) تعليل لقوله: «ولو كانت» وضمير «هي» راجع الى المجازية، يعني:

عدم شموله للافراد المخصوصة، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله[١] فالمقتضي[٢] للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لأن المانع في مثل المقام[٣] انما هو مايوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه[٤] بالنسبة الى الباقي، لاختصاص[٥] المخصص بغيره، فلو شك[٦]

أن المجازية انما تنشأ من ناحية خروج أفراد المخصص عن العام ، ولا تنشأ من دخول غير أفراد المخصص في مدلول العام حتى يكون المجازي مبايناً للمعنى الحقيقي ، و تكون مباينتهما موجبة لتفاوت دلالة العام قبل التخصيص وبعده .

١) هذا الضمير وضمير « شموله » راجعان الى العام ، وضمير « غيرها » راجع الى الافراد .

٢) وهو الدلالة المتقدمة .

٣) مما لا يكون المعنى المجازي مبايناً للمعنى الحقيقي ، بل يكون من مراتبه .

٤) اي : انتفاء ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله ، وغرضه انتفاء القرينة الصارفة للعام عن ظهوره في الافراد الباقية بعد التخصيص .

٥) تعليل لانتفاء القرينة الصارفة بالنسبة الى الباقي ، وحاصله : اختصاص المخصص بغير الباقي ، فليس في البين مايوجب صرف العام عن ظهوره في الباقي ، وضمير « بغيره » راجع الى المخصص .

٦) يعني: بعد فرض انتفاء القرينة الصارفة للعام عن ظهوره في الباقي لو شك في مانع ـ اي مخصص آخر ـ بالنسبة الى الباقي ، فالاصل ـ أي أصالة عدم تخصيص زائد ـ محكم . وضمير « بغيره » راجع الى الباقي .

فالاصل عدمه[١]» انتهى موضع الحاجة .

قلت[٢]: لايخفى أن دلالته على كل فرد انما كانت لاجل دلالته على العموم والشمول ، فاذا لم يستعمل فيه[٣] واستعمل[٤] في الخصوص كما هو[٥] المفروض مجازاً ، وكان ارادة كل واحدة [واحد] من مراتب الخصوصيات مما[٦]

---

١) اي : عدم ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله .

٢) توضيح ما أورده على التقريرات هو : أن دلالة العام على أفراده انما كانت لاجل استعماله في معناه الحقيقي - وهو العموم والشمول - فاذا لم يستعمل فيه كما هو المفروض لانه قد استعمل في الخصوص مجازاً، والمفروض أيضاً أن المعاني المجازية كثيرة، فلابد من تعيين أحدها بمرجح لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ، والمفروض عدمه ، فلا محالة يصير العام المخصص حينئذ مجملا اذ لا مقتضي لظهوره في الباقي، لان منشأ الظهور ومقتضيه اما الوضع، واما القرينة، وكلاهما مفقود. أما الاول،فواضح، لان المفروض عدم كون الباقي معنى حقيقياً للعام .

وأما الثاني ، فلعدم قرينة في البين الا الخاص وهو قرينة صارفة ، لامعينة، فالموجب لظهور العام في الباقي مفقود .

٣) اى : العموم ، وضمير « دلالته » في الموضعين راجع الى العام .

٤) الضميران المستتران في « يستعمل واستعمل » راجعان الى العام .

٥) اي : الاستعمال في الخصوص مفروض البحث ، وقوله : « مجازاً » متعلق بقوله : « واستعمل » يعني : واستعمل العام في الخصوص مجازاً.

٦) اي : من مراتب التخصيص التي جاز انتهاء التخصيص اليها .

جاز انتهاء التخصيص اليه[١] ، واستعمال[٢] العام فيه مجازاً ممكناً[٣] كان[٤] تعين بعضها! بلا معين ترجيحاً بلا مرجح ، ولا مقتضي[٥] لظهوره فيه[٦] ، ضرورة[٧] أن الظهور اما بالوضع ، واما بالقرينة ، والمفروض أنه[٨] ليس بموضوع له ، ولم يكن[٩] هناك قرينة ، وليس له موجب آخر[١٠] ، ودلالته[١١]

---

١) الضمير راجع الى « ما » الموصول المراد به مراتب الخصوصات.

٢) معطوف على « انتهاء » يعني: ومما جاز استعمال العام فيه، وضميرا « اليه ، فيه » راجعان الى «ما» الموصول ، وتذكيرهما باعتبار لفظ الموصول.

٣) خبر «كان» ، وقوله:« مجازاً » قيد لـ «استعمال» يعني : وجاز استعمال العام فيه مجازاً ، وضمير « بعضها » راجع الى مراتب .

٤) جواب « اذا » في قوله : « فاذا لم يستعمل » .

٥) هذا ناظر الى دفع ما في التقريرات من قوله: « فالمقتضي للحمل على الباقي موجود» وقد أوضحنا هذا الدفع بقولنا :«اذ لامقتضي لظهوره في الباقي ... الخ ».

٦) أي : لظهور العام في الخصوص .

٧) تعليل لعدم المقتضي لظهور العام في الخصوص ، وقد عرفت تقريبه .

٨) اي : الخصوص ليس معنى حقيقياً حتى يدل العام عليه بالوضع .

٩) غرضه نفي القرينة على ظهور العام في الباقي، كما أن ماقبله نفي الظهور بنفي الوضع .

١٠) يعني : وليس للظهور موجب آخر غير الوضع والقرينة .

١١) اي: العام، وهذا ناظر الى مافي التقريرات من قوله: « بأن دلالة العام

على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالته[١] على العموم لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم اذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه[٢] . فالمانع عنه[٣] وان كان مدفوعاً بالاصل، الا أنه لامقتضي له[٤]

على كل فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر... الخ» وغرض التقريرات ماعرفته مفصلا بقولنا: «وجود المقتضي لحجية العام في الباقي... الخ » فراجع.

١) اي : العام . وحاصل اشكال المصنف على التقريرات : أن دلالة العام على كل فرد من أفراده قبل التخصيص لاتقتضي دلالته على الباقي بعده كما توهم، وذلك لان الدلالة على كل واحد من الافراد قبل التخصيص كانت مستندة الى استعمال العام في معناه الحقيقي، فالدلالة على كل واحد منها ضمنية، لا استقلالية ومع فرض عدم استعمال العام في العموم لا مقتضي لظهوره في تمام الباقي ، لانتفاء الدلالة الضمنية بانتفاء المطابقية .

٢) اي : الباقي ، وقوله : « اذا لم تكن » قيد لقوله : « لا يوجب » يعني: أن دلالة العام على العموم قبل التخصيص لا توجب ظهوره في الباقي بعد التخصيص اذا لم تكن هناك قرينة على تعيين الباقي، وضميرا «ظهوره واستعماله» راجعان الى العام ، وقوله : « لا يوجب » خبر لقوله : « ودلالته » .

٣) أي : فالمانع عن الظهور في الباقي وان كان مدفوعاً بأصالة عدم المانع لكنها تجري بعد احراز المقتضي والشك في وجود المانع ، وقد عرفت عدم وجود المقتضي هنا الظهور في الباقي ، فلامجال لاصالة عدم المانع كما في التقريرات .

٤) اي : للظهور في الباقي ، وضمير « انه » للشأن .

بعد رفع اليد عن الوضع(١). نعم (٢) انما يجدي اذا لم يكن مستعملا الا في العموم كما فيما حققناه في الجواب(٣)، فتأمل جيداً.

فصل(٤)

اذا كان الخاص بحسب المفهوم

---

١) هذا بمنزلة التعليل لعدم المقتضي للظهور في الباقي، يعني: أن المقتضي للظهور هو الوضع، والمفروض رفع اليد عنه، لعدم استعمال العام في العموم بعد التخصيص.

٢) يعني: أن أصل عدم المانع انما يجدي فيما اذا استعمل العام في العموم وشك في تخصيصه، ضرورة أن هذا الاصل يجدي حينئذ لوجود المقتضي وهو الاستعمال في العموم، وكون الشك في وجود المانع، فيجري الاصل، ويترتب عليه حجية العام في تمام مدلوله.

٣) حيث قال «قده»: «والتحقيق في الجواب أن يقال: انه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً، أما في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلا ... الخ». وغرضه من هذا التحقيق ـ كما تقدم في محله ـ: أن العام لم يستعمل في الخاص، لا في المخصص المتصل، ولا في المنفصل حتى يكون مجازاً، بل استعمل في معناه الموضوع له، وهو العموم في كلا المقامين.

المخصص المجمل

٤) الغرض من عقد هذا الفصل التعرض لحكم العام المخصص بمخصص مجمل مفهوماً أو مصداقاً، كما أن الفصل المتقدم قد عقد لبيان حكم الخاص

مجملا[١] بأن كان[٢] دائراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلا، فلايسري اجمالـه الى العام، لاحقيقة، ولاحكماً[٣]، بل كان العام متبعاً فيما لايتبع فيه الخاص[٤]،

المبين مفهوماً ومصداقاً، كما في التقريرات وغيرها، وان كان في عبارة المصنف قدس سره هناك قصور، كما تقدمت الاشارة اليه.

١) المراد بالخاص المجمل هنا الخاص اللفظي. وأما اللبي، فسيأتي بيانه عند تعرض المصنف له.

٢) اجمال المفهوم قد يكون لتردده بين المتباينين، كما اذا خصص «العلماء» بـ «زيد» مثلا المشترك بين شخصين، وهذا سيأتي حكمه انشاء الله تعالى. وقد يكون لتردده بين الاقل والاكثر، كدوران مفهوم الفاسق بين مرتكب مطلق المعصية، وبين مرتكب خصوص الكبيرة، وهذا هو مورد كلام المصنف فبلا كما أنه مقيد بالانفصال. فموضوع البحث هو الخاص اللفظي المنفصل المجمل المردد مفهومه بين الاقل والاكثر، وحكمه بقاء العام على حجيته في الافراد التي يحتمل دخولها تحت الخاص، كمرتكب المعصية الصغيرة، وعدم سراية اجمال الخاص اليه، بأن يرفع ظهور العام ويجعله مجملا، أو يرفع حجيته مع بقاء ظهوره.

٣) المراد بقوله: «حقيقة» رفع الظهور، وبقوله: «ولا حكماً» رفع حجيته، يعني: لا يصير العام باجمال هذا الخاص مجملا لاحقيقة ـ بمعنى ارتفاع ظهوره ـ ولا حكماً بارتفاع حجية ظهوره، كما مر.

٤) ضمير «فيه» راجع الى «ما» الموصول المراد به الفرد الذي يحتمل دخوله تحت الخاص، كمرتكب المعصية الصغيرة الذي يحتمل فرديته للفاسق

لوضوح[١] أنه[٢] حجة فيــه بلا مزاحم أصلا ، ضرورة[٣] أن الخاص انما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه[٤]

في المثال المتقدم ، فان الخاص لا يكون حجة فيه ، بل المرجع فيه هو العام فيحكم حينئذ بوجوب اكرام مرتكب الصغيرة .

١) تعليل لبقاء العام على حجيته في الفرد المشكوك دخوله تحت الخاص وحاصله : أن العام قد انعقد له ظهور في العموم، اذ المفروض انفصال الخاص عنه الذي لا يمنع ظهور العام في العموم ، بل يزاحمه في الحجية فقط، ومن المعلوم أن الخاص حجة في خصوص الفرد المعلوم دخولــه تحته ، كمرتكب الكبيرة في المثال، وليس حجة فيما يحتمل كونه فرداً له ـ كمرتكب الصغيرة ـ للشك في فرديته للخاص ، ومن المعلوم عدم صحة التمسك بدليل في مورد مع الشك في موضوعيته لذلك الدليل. ففي المقام لما كانت فردية مرتكب الصغيرة للخاص ـ أعني الفاسق ـ مشكوكة ، فلا يصح التشبث بدليل الخاص كقوله : « لا تكرم فساق العلماء » لاثبات حرمته ، فلا مزاحم حينئذ لحجية العام في هذا الفرد المحتمل دخولــه تحت الخاص، والحكم بوجوب اكرامه . وعليــه ، فمزاحمة الخاص لحجية العام مختصة بما علم فرديته للخاص ـ كمرتكب الكبيرة ـ فيقدم الخاص عليه تقديماً للنص أو الأظهر على الظاهر ، كما هو المتداول عند أبناء المحاورة . وأما الفرد المحتمل ، فمزاحمة الخاص للعام فيه من مزاحمة اللاحجة بالحجة .

٢) اي : العام حجة فيما لا يتبع فيه الخاص، وهو ما احتمل فرديته للخاص.

٣) تعليل لحجية العام في الفرد المحتمل دخوله تحت الخاص، وقد أوضحناه بقولنا : «فمزاحمة الخاص لحجية العام مختصة بما علم ... الخ » .

٤) هذا الضمير وضمير «يزاحمه» راجعان الى العام، وضمير «هو» راجع الى

تحكيماً للنص أو الاظهر على الظاهر، لا[١] فيما لايكون كذلك كما لايخفى.

وان لم يكن (*) كذلك[٢] بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً[٣]

الخاص يعني: أن الخاص انما يزاحم العام في الفرد المعلوم دخوله تحت الخاص، دون الفرد المحتمل.

١) يعني: لا يزاحم الخاص العام فيما لا يكون الخاص حجة فيه من الفرد المحتمل دخوله تحته، كما فيما نحن فيه.

٢) يعني: وان لم يكن الخاص دائراً بين الاقل والاكثر بأن كان اجماله لتردد مفهومه بين المتباينين، فلا يجوز التمسك بالعام سواء كان متصلا بالعام كأن يقول: «أكرم العلماء الا زيداً» مع كونه مشتركاً لفظياً بين شخصين، أم منفصلا عنه كأن يقول: «لا تكرم زيداً العالم» عقيب قوله: «أكرم العلماء».

٣) أي: من غير فرق في عدم جواز التمسك بالعام في الخاص المجمل المردد بين المتباينين بين اتصال الخاص بالعام وبين انفصاله عنه.

والوجه في عدم جواز التمسك بالعام: أما في المتصل، فلعدم انعقاد ظهور للعام في العموم فيه، كما تقدم في المخصص المتصل المجمل المردد بين الاقل والاكثر، حيث ان احتفاف الكلام بالمجمل يوجب اجماله. وأما في المنفصل

(*) حق العبارة أن تكون هكذا: «اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا فان كان دائرا بين الاقل والاكثر وكان منفصلا .... وان كان دائراً بين المتباينين مطلقاً أو بين الاقل والاكثر مع كونه متصلا بالعام فيسري اجماله اليه حكماً ... الخ».

أو[١] بين الاقل والاكثر فيما كان متصلا، فيسري[٢] اجماله اليه حكماً[٣] في المنفصل المردد بين المتباينين، وحقيقة[٤] في غيره .

فلان العام وان انعقد له ظهور في العموم، لكن هذا الظهور ليس بحجة، لعدم ارادته بعد العلم الاجمالي بالتخصيص بأحد المتباينين .

١) يعني : أو كان الخاص دائراً بين الاقل والاكثر مع اتصاله بالعام .

٢) هذا حكم صور ثلاث: الاولى : الخاص المتصل المجمل المرددبين المتباينين . الثانية : هذه الصورة مع انفصال الخاص .

الثالثة : الخاص المجمل المفهومي المردد بين الاقل والاكثر مع اتصاله بالعام ، فان العام ليس في شيء من هذه الصور مرجعاً ، اما لعدم الظهور في الشمول كما في صورتين منها ، احداهما: الخاص المتصل المجمل المرددبين المتباينين . ثانيتهما: الخاص المتصل المجمل مفهوماً المردد بين الاقل والاكثر.

واما لعدم حجية ظهوره، كما في المخصص المنفصل المردد بين المتباينين.

وأما الخاص المنفصل المجمل المفهومي المردد بين الاقل والاكثر، فقد تقدم في أول الفصل عدم قدحه، لا في أصل الظهور، ولا في حجيته، فالمرجع في الفرد المحتمل دخوله تحت الخاص هو العام بالتقريب المتقدم .

٣) اي: من حيث حجية ظهور العام، لا أصل ظهوره ، فيسقط ظهوره عن الاعتبار . وضمير « اجماله » راجع الى الخاص ، وضمير « اليه » الى العام وضمير « في غيره » الى المنفصل .

٤) معطوف على « حكماً » والمراد بقوله: « حقيقة » انتفاء أصل الظهور، والمقصود بقوله: « في غيره » الخاص المتصل سواء كان مردداً بين المتباينين أم الاقل والاكثر .

أما الاول[١]، فلان العام على ماحققناه كان(*) ظاهراً في عمومه الا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما[٢].

وأما الثاني[٣]، فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف[٤]

١) وهو الخاص المنفصل المردد بين المتباينين . وحاصل هذا التعليل : أن وجه عدم جواز التمسك بالعام مع انعقاد ظهوره في العموم هو العلم الاجمالي بتخصيص العام بأحد المتباينين مع عدم تيقن تخصيصه بأحدهما بالخصوص، وعدم مرجح لاحدهما ، فلا محالة يسقط العام عن الحجية، لعدم جريان أصالة العموم حينئذ في العام مع هذا العلم الاجمالي، وان كان نفس الظهور باقياً، فاجمال الخاص لا يسري الى نفس الظهور حتى يرفعه ، بل يسري الى حجيته ، فيرفعها . وضمير « انه » للشأن ، وضميرا « ظهوره وتخصيصه » راجعان الى العام .

٢) اي : أحد المتباينين ، وهذا العلم الاجمالي بتخصيص العام بأحدهما يمنع جريان أصالة العموم الموجبة لحجية ظهور العام .

٣) وهو الخاص المتصل المردد بين المتباينين، أو الاقل والاكثر. والوجه في عدم مرجعية العام فيه ما أفاده بقوله : « لاحتفاف » وحاصله : أن احتفاف العام بالخاص المجمل يوجب اجمال العام ، وعدم انعقاد ظهور له في العموم فيرجع في المردد بين الاقل والاكثر الى المتيقن ـ وهو الاجتناب عن المعاصي عن ملكة ـ لانه المتيقن من مفهوم العدالة المردد بينه وبين الاجتناب عن المعاصي ولو لا عن ملكة ، ففي قوله: « أكرم العلماء العدول » مع تردد مفهوم العدالة بينهما يرجع الى المتيقن، وهو الاجتناب عن جميع المعاصي عن ملكة.

٤) تعليل لعدم انعقاد الظهور للعام، وقد عرفت توضيحه.

(*) الاولى أن يقال: «وان كان» حتى يلائمه قوله: «الا أنه لايتبع ظهوره».

الكلام بما يوجب احتماله لكل واحد من الاقل والاكثر[١]، أو لكل واحد من المتباينين[٢] لكنه[٣] حجة في الاقل، لانه المتيقن في البين. فانقدح بذلك[٤] الفرق بين المتصل والمنفصل. وكذا[٥] في

---

١) هذا في الخاص المردد بين الاقل والاكثر، وضمير «احتماله» راجع الى العام.

٢) هذا في الخاص المردد بين المتباينين.

٣) اي: لكن العام حجة في المتيقن، وهو الاجتناب عن المعاصي الناشيء عن الملكة في المثال المتقدم. هذا في الخاص المردد مفهومه بين الاقل والاكثر. وأما المردد بين المتباينين، فليس فيه متيقن حتى يكون العام حجة فيه كـ «زيد» المشترك بين شخصين، فلابد في الرجوع فيه الى ما يقتضيه الاصول العملية.

٤) اي: بما ذكر من الحكم في الصور الاربع، وهو جواز التمسك بالعام في الافراد التي يحتمل انطباق الخاص عليها في الصورة الاولى – أعني الخاص المنفصل المجمل المردد بين الاقل والاكثر –، وعدم جواز التمسك به في الافراد المحتمل انطباق الخاص عليها في الثلاث الباقية، اما لعدم انعقاد ظهور له في العموم، كما في الصورة الاولى منها، وهي الخاص المتصل المجمل المردد بين المتباينين، والثانية وهي الخاص المتصل المجمل المردد بين الاقل والاكثر. واما لعدم حجية ظهوره، كما في الثالثة منها، وهي الخاص المنفصل المجمل المردد بين المتباينين (ظهر) الفرق بين المتصل والمنفصل.

وحاصل الفرق بينهما: سراية الاجمال الى العام المانع عن انعقاد ظهور له في العموم في المتصل، وارتفاع الحجية عن ظهوره في العموم مع تحقق أصله في المنفصل.

٥) يعني: وكذا انقدح بماذكرنامن حكم الصور الاربع الفرق بين المتباينين

المجمل بين المتباينين والاقل والاكثر، فلا تغفل (*).

وحاصله : أنه لا يصح التمسك بالعام في المجمل المردد بين المتباينين مطلقاً وان كان منفصلا، لمامرمن سراية الاجمال الى العام حقيقة في المتصل ، وحكماً في المنفصل . بخلاف المجمل المردد بين الاقل والاكثر، لما عرفت من صحة التمسك بالعام فيه اذا كان منفصلا ، لانعقاد الظهور له في العموم ، وعدم مانع عن حجيته في الافراد التي يشك في انطباق الخاص عليها .

(*) الظاهر أنه اشارة الى دفع ما يتوهم تارة من عدم الفرق بين المتصل والمنفصل، نظراً الى أن المخصص المنفصل مثل « لاتكرم فساق العلماء» وان لم يكن رافعاً لظهور العام أعني «أكرم العلماء» الا أنه يقيد المراد الواقعي بغير الفاسق بحيث يصير موضوع وجوب الاكرام العالم غير الفاسق، فاذاكان مفهوم الفاسق مردداً بين الاقل والاكثر كما هوالمفروض، فلا محالة يصيرمن يجب اكرامه من العلماء بحسب المراد الواقعي مردداً بين الاقل والاكثرأيضاً، ففي الافراد التي لايعلم فسقها وعدالتها لايجوز التمسك بأكرم العلماء لوجوب اكرامها، فلا فرق في عدم جواز التشبث بالعام بين الخاص المتصل والمنفصل، اذ المدار في جواز التمسك بكل دليل على احراز موضوعه، وبدونه لايجوز ذلك قطعاً .

وأخرى من عدم الفرق بين المتباينين والاقل والاكثر أيضاً ، نظراً الى أن الاصول اللفظية لما كان اعتبارها لكشفها عن المرادات الواقعية ، ومع دوران الخاص بين الاقل والاكثر ـ لاجمال المخصص ـ لاتكون أصالة العموم التي هي من تلك الاصول كاشفة عن كون الاكثر محكوماً بحكم العام ، فلا محالة يكـون الاكثر مورداً للاصول العملية . وعليـه ، فوزان الاقل والاكثر وزان

. . . .

. . . .

المتباينين في عدم جواز الرجوع الى العام في احراز الحكم ، بل المرجع فيه الاصول العملية .

لكنك خبير باندفاع كلا التوهمين : أما الاول ، فبأن دليل العام يشمل كل فرد من أفراد الموضوع ، واطلاقه الاحوالي يعم كل زمان وزماني يمكن أن يكون قيداً له، فمثل « أكرم العلماء » يشمل كل فرد من أفراد العلماء، ويدفع احتمال كل ما يصلح لان يكون قيداً له ، ولا نرفع اليد عن هذا الاطلاق الاحوالي الا بالمقدار الذي علم بشمول دليل الخاص له، اذ ليس دليل المخصص بمفهومه مقيداً لدليل العام حتى يسري اجماله اليه ، ويصير المراد من العام مجملا ، بل المقيد بمفهومه الحاكي عن الحقيقة يقيد الاطلاق .

فالنتيجة : أن الاطلاق محكم في غيرما علم تقيد المراد الواقعي بالنسبة اليه ، ففي مثل « لاتكرم فساق العلماء » اذا أجمل مفهوم الفاسق لانرفع اليد عن العلماء الا بالنسبة الى فاعل الكبيرة ، فمرتكب الصغيرة داخل في العام، فيجب اكرامه . ولا يقدح اجمال مفهوم الفاسق في الاخذ باطلاق العام لحالاته وطواريه التي يصح تقييده بها ، فتأمل جيداً .

وأما الثاني ، فلوضوح الفرق بين المتباينين والاقل والاكثر ، حيث ان الشك في التخصيص بالاكثر شك في التخصيص الزائد على ما علم تخصيصه به ، ولا اشكال حينئذ في الرجوع الى أصالة العموم ، ومعه لاتصل النوبة الى الاصول العملية . وهذا بخلاف المخصص المردد مفهومه بين المتباينين ، فان العلم الاجمالي بتخصيص العام بأحدهما مانع عن الرجوع الى أصالة العموم، وهذا المانع مفقود في الاقل والاكثر .

وأما⁽¹⁾ اذا كان مجملا بحسب المصداق بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له⁽²⁾ أو باقياً تحت العام، فلا كلام في عدم جواز

الشبهة المصداقية

١) معطوف على قوله في أول الفصل: «اذا كان الخاص بحسب المفهوم» والاولى اسقاط « اما » بأن يقال : « واذاكان ـ اي الخاص ـ مجملا بحسب المصداق » .

٢) اي : للخاص، كما اذا اشتبه لاجل الامور الخارجية فرد الخاص بغيره كتردد زيدالعالم بين زيد العادل والفاسق، لظلمة أونحوها من الامور الخارجية. وتوضيح ما أفاده (قده) في الخاص المجمل بحسب المصداق : أنه ان كان متصلا بالعام ، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لاثبات حكم هذا الفرد المشتبه، لعدم انعقاد ظهور له في العموم، بل لا ظهور للكلام الا في الخصوص فاذا قال : « أكرم العلماء الا فساقهم » فكأنه قال : « لا تكرم فساق العلماء » وحيث انعدم إحرازفردية مايحتمل انطباق الخاص عليه للعام مانع عن التمسك بالدليل ـ أي العام ـ فما لم يحرز كون المردد فرداً للعام لم يجز التمسك به لاثبات حكمه لهذا المردد ، فاذا قال : « أكرم العلماء الازيداً الفاسق » وتردد فرد ـ لشبهة خارجية ـ بين كونه زيد الفاسق والعادل ، لا يجوز التمسك بهذا الدليل لاثبات حكمه .

ولكن هذا الجواب مبني على ما مر آنفاً من : أن دليل التقييد انما يقيد بمفهومه الحاكي عن الحقيقة، والا فيصير العام مجملا ، كالتخصيص بالمجمل المردد بين المتباينين .

التمسك بالعام لو كان متصلا به(١)، ضرورة(٢) عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص (*) كما عرفت(٣).

---

١) اي : بالعام ، والضمير المستتر في « كان » راجع الى الخاص .

٢) تعليل لعدم جواز التمسك بالعام في المصداق المشتبه ، وحاصله : أنه لاظهور للعام في العموم حتى يصح التشبث به في الفرد المشتبه، بل لا ظهور له الا في الخصوص ، وحيث ان فردية المشتبه للخاص مشكوكة ، فلا يجوز التشبث بالخاص أيضاً لاثبات حكمه لهذا الفرد المشتبه، وحينئذ فالمرجع هي الاصول العملية .

٣) حيث قال : « وبين الاقل والاكثر فيما كان متصلا فيسري اجماله اليه وان كان الخاص المجمل بحسب المصداق منفصلا عن العام » ، وقد أشار اليه بقوله : « وأما اذا كان منفصلا عنه، ففي جواز التمسك بالعام خلاف» فالمشهور أنه لا اجمال في العام ، فيجوز التمسك به ، اذ مع انفصال الخاص ينعقد للعام ظهور في العموم ، ولا مانع عن حجيته الا بالنسبة الى ما يكون الخاص حجة فعلية فيه، وهو الافراد التي يعلم انطباق الخاص عليها ـ كمرتكب الكبائر ـ فيما

(*) الاولى أن يقال : « ضرورة عدم ظهور للكلام الا في مفهوم الخاص، لافي مصداقه » اذ ليس الكلام حجة في غير معناه، فان قوله : « أكرم العلماء الا فساقهم » لاظهور له الا في وجوب اكرام العلماء غير الفساق ، من غير أن يتكفل حال المصاديق ، وأن زيداً ـ مثلا ـ هل هو فاسق أم لا ؟

وان شئت فقل : ان شأن الدليل انشاء الحكم لموضوعه . وأما احراز الموضوع خارجاً، فهو أجنبي عن شأنه، وهذا جارٍ في جميع الشبهات المصداقية من غير فرق فيها بين المخصص اللفظي واللبي ، كما سيأتي .

وأمـا اذا كان منفصلا عنه ، ففي جواز التمسك بـه خلاف ، والتحقيق عدم جوازه ، اذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه[١] أن الخاص انما يزاحم العام فيما كان فعلا حجة [فيـه] ، ولا يكون حجة فيما اشتبه أنه من أفراده[٢] ، فخطاب « لاتكرم فساق العلماء »

اذاكان الخاص حرمة اكرام فساق العلماء، ففي الافراد التي لايعلم انطباق مفهوم الخاص ـ كالفاسق ـ عليها كمرتكبي الصغائر لا يكون الخاص حجة فيهاحتى يزاحم حجية العام فيها ، لعدم احراز موضوعه ، وجواز التمسك بدليل منوط باحراز موضوعه ، وعليه فيجوز التمسك بالعام في مرتكبي الصغائر، لكونها من أفراده التي لم يثبت خروجها عن حكمه ، وضميرا «عنه وبه» راجعان الى العام ، والضمير المستتر في « كان » راجع الى الخاص .

١) هذا الضمير وضمير «جوازه» المتقدم راجعان الى التمسك بالعام، وقد عرفت تقريب الجواز آنفاً بقولنا: «اذ مع انفصال الخاص ينعقد للعام... الخ».

ثم ان المشهور القائلين بجواز التمسك المزبور رتبوا عليه فروعاً :

منها : الحكم بالضمان فيما اذا دار أمر اليد بين كونها عدوانية وأمانية، فانهم تمسكوا بعموم « على اليد ما أخذت » للضمان .

ومنها : ما عن شيخنا الاعظم فيما اذا دار أمر الماء الملاقي للنجاسة بين القليل القابل للانفعال ، والكثير العاصم ، فانه تمسك بعمومات الانفعال على نجاسته .

٢) أي: أفراد الخاص، فانه ليس حجة في الافراد المشكوكة، لعدم احراز فرديتها له ، ومع الشك في موضوع دليل لا يجوز التمسك به لا ثبات الحكم فلا يزاحم الخاص مثل : «لا تكرم فساق العلماء» العام ، كقوله: «أكرم العلماء»

لايكون دليلا على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم(١) مثل «أكرم العلماء» ولايعارضه. فانه(٢) يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير [لغير] الحجة، وهو(٣)

في الفرد المردد بين الفاسق والعادل، بل العام فيه حجة بلا مزاحم. وضمير «انه» راجع الى «ما» الموصول.

١) أي: لا يزاحم الخاص كقوله: «لا تكرم فساق العلماء» العام مثل «أكرم العلماء» ولا يعارضه.

٢) هذا وجه عدم المزاحمة، يعني: أن العام حجة في الفرد المشتبه، ولايكون الخاص حجة فيه، فمزاحمة الخاص للعام في هذا الفرد المشتبه تكون من قبيل مزاحمة غير الحجة للحجة، وهو غير صحيح، فلو فرض عدم حجية العام حينئذ لم يكن الخاص أيضاً حجة في الفرد المشتبه، بل المرجع هو الاصل العملي.

٣) اي: الوجه المزبور الذي تمسك به المشهور على جواز التمسك بالعام في الفرد المشتبه في غاية الفساد، حيث ان الخاص وان لم يكن حجة في الفرد المشتبه، لعدم احراز موضوعه، لكنه يوجب سقوط العام عن الحجية فيه أيضاً، ضرورة أن الخاص يوجب تعنون العام ـ كالعلماء ـ بغير عنوان الخاص ـ كالفاسق في المثال المتقدم ـ، فيكون موضوع وجوب الاكرام في قوله: «أكرم العلماء» هو العالم غير الفاسق فقط، وليس موضوعه مطلق العالم، والعام حجة في موضوعه، فكأنه قيل من أول الامر: «أكرم العلماء غير الفساق» فكما يلتزم الخصم بعدم جواز التمسك بالعام المخصص بالمخصص المتصل في الافراد المشتبهة التي لم يعلم انطباق الخاص عليها، فكذلك لابد من أن يلتزم بعدم جوازه في المخصص المنفصل الموجب لتعنون العام به، فالعالم الذي

في غاية الفساد، فان[1] الخاص وان لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا[2]، الا أنه[3] يوجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه من الافراد، فيكون[4] «أكرم العلمـاء» دليلا وحجة في العالم غير الفاسق[5]، فالمصداق المشتبه وان كان مصداقاً للعام بلا كلام، الا أنه لم يعلم أنه[6] من مصاديقه بما هو حجة، لاختصاص[7] حجيته بغير الفاسق.

يحتمل فسقه لا يندرج تحت العام، ولا الخاص، للشك في موضوعيته لكل منهما، ومع الشك في الموضوع لا مجال للتشبث بالدليل.

فالمتحصل: أنه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بين المخصص المتصل والمنفصل.

١) هذا تقريب الفساد، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «حيث ان الخاص... الخ».

٢) قيد لقوله: «دليلا» يعني: وان لم يكن دليلا فعلا.

٣) أي: الخاص يوجب اختصاص حجية العام بغير عنوان الخاص.

٤) هذه نتيجة تعنون العام بغير عنوان الخاص، حيث ان لازم التعنون المزبور عروض الشك في مصداقية العالم المشكوك الفسق للعام بما هو حجة وان كان معلوم المصداقية له، مع الغض عن حجيته.

٥) الذي هو موضوع حكم العام بعد التخصيص الموجب للتعنون واقعاً.

٦) أي: المصداق المشتبه، وضمير «مصاديقه» راجع الى العام، والضمير في «الا أنه» للشأن.

٧) تعليل لعدم العلم بمصداقية الفرد المشتبه للعام بما هو حجة، وحاصله: اختصاص حجية العام بغير الفاسق، ففي الفرد المردد بينه وبين العادل حيث انه

وبالجملة : العام المخصص بالمنفصل وان كان ظهوره في العموم كما[1] اذا لم يكن مخصصاً ، بخلاف المخصص بالمنفصل كماعرفت ، الا أنه[2] في عدم الحجية الا في غير عنوان الخاص مثله[3] ، فحينئذ[4] يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدى

لم يحرز فرديته لغير الفاسق لا يشمله العام بما هو حجة وان شمله بذاته لكونه من العلماء .

والحاصل : أن العام المخصص بالمنفصل وان كان ظاهراً في العموم ، كالعام الذي لم يخصص أصلا ، بخلاف المخصص بالمتصل ، حيث انه كما مر لا ينعقد له ظهور في العموم ، الا أنه كالمتصل في الحكم، وهو عدم الحجية الا في غير عنوان الخاص ، كما مر توضيحه آنفاً .

١) خبر قوله : «العام المخصص» يعني : العام المخصص بالمنفصل كالعام الذي لم يخصص من حيث انعقاد الظهور له في العموم ، لكنه في عدم الحجية كالعام المخصص بالمتصل الا في غير عنوان الخاص .

٢) اي : العام المخصص بالمنفصل مثل المخصص بالمتصل .

٣) خبر « انه » وضميره راجع الى المخصص بالمتصل .

٤) أي: حين كون المخصص بالمنفصل كالمخصص بالمتصل في عدم الحجية الا في غير عنوان الخاص ــ كغير الفاسق في المثال المتقدم ــ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين ، وهما العام والخاص ، فلابد من الرجوع الى الاصل العملي المنوط جريانه بفقدان الدليل الاجتهادي، كما في المقام .

الحجتين (*)، فلابد من الرجوع الى ما هو الاصل في البين .

. . . .

(*) قد يقال بعدم الفرق بين المردد لاجل الشبهة المصداقية كالمقام ، وبين المردد لاجمال مفهوم الخاص المنفصل في عدم جواز التمسك بالعام ، وذلك لاشتراك الاشكال المتقدم المانع عن التشبث بالعام بينهما، حيث ان تعنون العام بغير الخاص المردد مفهومه بين الاقل والاكثر يوجب عدم حجية العام والخاص في الفرد المردد ،كارتكاب المعصية الصغيرة الذي تحتمل مصداقيته لكل من العام والمخصص مع فرض اجمال مفهوم الفسق ، وتردده بين فعل المعصية مطلقاً وبين فعل الكبيرة فقط، اذ ملاك عدم جواز التمسك بالعام-وهو عدم احراز مصداقية الفرد المردد لكل من العام والخاص - موجود ، فاشكال المتن وهو قوله: «فان الخاص وان لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا...الخ» على المشهور القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المخصص المنفصل وارد أيضاً على مجوز التشبث بالعام في الفرد المشتبه للشبهة المفهومية الدائرة بين الاقل والاكثر .

فالنتيجة : أنه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعام في الفرد المردد بين الشبهة المصداقية والمفهومية ، ولا وجه للتفكيك بينهما بالذهاب الى الجواز في الثاني والعدم في الاول ، هذا .

لكنه ضعيف جداً، والقياس باطل ، لكونه مع الفارق ، توضيحه : أن في الشبهة الموضوعية التي هي مورد بحثنا حجتين معلومتين مفهوماً ، وأن الشبهة في اندراج الفرد المردد تحت احداهما انما حدثت بسبب أمور خارجة عن مفهومهما . ومن المعلوم أن الدليل المتكفل للحكم الكلي قاصر عن تمييز موضوعه عما يوجب اشتباهه من الامور الخارجية ، وذلك لان التمسك بالعموم لرفع الشك انما يصح في الشك الذي يكون المرجع في رفعه هو الشارع ، كالشك في أصل التخصيص أو التخصيص الزائد ، ومن المعلوم أن الشبهة

. . . .

. . . .

المصداقية لاترجع الى شيء منهما، وهذا بخلاف الفرد المشتبه للشبهة المفهومية الدائرة بين الاقل والاكثر ، اذ ليس فيه حجتان ، بل لم تقم الحجة من طرف الخاص من أول الامر الا على المتيقن وهو الاقل كارتكاب الكبيرة ، فارتكاب الصغيرة لم تقم عليه حجة، والمفروض أن العام يشمل جميع أفراد العلماء مع القيود والحالات المفروضة لهم، والمتيقن خروجه من أفراده انما هو مرتكب الكبيرة ، والمرتكب للصغيرة لم تقم حجة على خروجه ، فالعام حجة فيه .

وان شئت فقل: ان العام حجة في الشك في أصل التخصيص أو التخصيص الزائد . وليس الامر كذلك في الشبهة المصداقية، اذ لايرجع الشك فيها اليهما أصلا ـ كما تقدم آنفاً ـ بعد العلم بمفهوم الخاص، وانما يرجع الى انطباقه على الفرد المردد لشبهة خارجية أجنبية عن المفهوم .

وقد استدل لجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية بوجوه أخرى:

الاول: قاعدة المقتضي والمانع، ببيان: أن العام مقتضٍ للحجية في جميع ما يشمله من الافراد ، والمخصص المنفصل مانع عن حجيته فيما ثبت فرديته للخاص. وأما في الافراد التي شك في خروجها عن العام كزيد العالم المشكوك فسقه مع عدم العلم بحالته السابقة ، فالعام حجة فيها ، لبناء العقلاء على الاخذ بالمقتضي مع الشك في وجود المانع . وعليه، فيجب اكرام زيد في المثال تمسكاً بعموم « أكرم العلماء » .

وفيه: أن المقام أجنبي عن قاعدة المقتضي والمانع التي قيل ببناء العقلاء عليها ، وذلك لان موردها صورة العلم بوجود المقتضي والشك في وجود المانع ، وأما الشك في وجود المقتضي أو القطع بعدمه ، فهو أجنبي عن

. . . .

. . . .

القاعدة المزبورة. وفي المقام لم يحرز اقتضاء العام للحجية في الشبهات المصداقية لان الدلالة التصديقية التي هي حجة عند العقلاء انما تكشف عما هو مقصود المتكلم ، لا ما هو أجنبي عنه، ومن المعلوم أن مقصوده من اقامة الدليل تشريع الاحكام الكلية لموضوعاتها، كجعل الحرمة للخمر. وأما تعلق غرضه بتطبيق تلك الموضوعات على مصاديقها الخارجية غير معلوم لو لم يكن معلوم العدم ، لخروجه عن وظيفته بما هو شارع ، فلا تكون الدلالة التصديقية كاشفة عنها وحجة عليها حتى يكون العام مقتضياً للحجية في الشبهات المصداقية .

وبعبارة أخرى : المصداق المشتبه وان كان فرداً للعام بما هو عام ، لكن مصداقيته له بما هو حجة غير معلومة ، لقصر حجيته على غير الفاسق الواقعي بعد تخصيصه بغير الفساق من العلماء ، فحكم العام ـ كوجوب الاكرام ـ بعد التخصيص ثابت للعلماء غير الفساق، فالعالم الفاسق محرم الاكرام ، والعالم غير الفاسق واجب الاكرام، وهما كبريان متضمنتان لحكمين كليين، ومن البديهي عدم تكفل الكبريات لتشخيص صغرياتها، وليس شأن الشارع الا تشريع الاحكام لموضوعاتها الكلية ، وأما بيان المصاديق، فهو خارج عن وظيفته، فتعلق غرضه ببيانها يحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان .

فالمتحصل: أن العام لا يقتضي حجيته في الشبهات المصداقية حتى يكون من صغريات قاعدة المقتضي والمانع .

الثاني : أن أصالة التطابق بين الارادة الاستعمالية والجدية تقضي بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، توضيحه : أن العام قد استعمل في معناه

. . . .

. . . .

الشامل لجميع أفراده ، فاذا شك في خروج بعض أفراده عنه ولو لاجل أمور خارجية ، فمقتضى أصالة التطابق التي مرجعها الى أصالة العموم التي هي من الامارات العقلائية عدم خروجه عن حيز العام ، وبقاؤه على حكمه .

وفيه أولا: أنه لامجال لهذا الاصل بعد تحكيم الخاص على العام، والقطع بعدم تطابق الارادتين الاستعمالية والجدية، لخروج بعض أفراده عن حيزه يقيناً، فلاتجري أصالة العموم بعد انكسار سورة حجية العام بالتخصيص حتى يتمسك بها في الشبهات المصداقية .

وثانياً: أن أصالة التطابق تستلزم تكفل العام لحكمين طوليين واقعي وظاهري وهو كما ترى، لتأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين ، فكيف يمكن أن يكون مثل «أكرم العلماء» ناظراً الى الحكم الواقعي والظاهري المتأخر عنه برتبتين .

الثالث: أن تمامية الحجة من ناحية الشارع منوطة بثبوت الكبرى والصغرى معاً ، ولا تتم الا بهما ، اذ الانبعاث و الانزجار المترتبان على الاحكام البعثية والزجرية يتوقفان على العلم بالكبرى والصغرى معاً ، ضرورة عدم كفاية العلم بحرمة الخمر في الانزجار عن شرب المائع المردد بين الخل والخمر، بل لابد في حصوله من العلم بالصغرى وهي كون هذا المائع خمراً، وكذا الانبعاث. وفي المقام كبريان معلومتان احداهما قوله: «أكرم العلماء» والثانية قوله: «لاتكرم الفساق من العلماء» وكل منهما وان كان ظاهراً في العموم، الا أن فردية زيد العالم للعام الاول معلومة ، وللثاني مشكوك فيها ، فضم هذه الصغرى المعلومة

. . . .

. . . .

الى الكبرى الاولى ينتج وجوب اكرام زيد، لصحة أن يقال: « زيد عالم وكل عالم يجب اكرامه » . ولا يزاحم حجية العام في هذا الفرد العام الثاني، وهو قوله : « لاتكرم فساق العلماء » اذ المفروض عدم احراز فردية زيد العالم له، فلايكون حجة فيه، ففي العام الاول قد علم كل من الكبرى والصغرى، بخلاف المخصص ، فان المعلوم فيه ليس الا نفس الكبرى، ولا يتم به الحجة من قبل الشارع . وعليه ، فالعام حجة في الفرد المشتبه بلا مزاحم .

وفيه : أنه انما يتم بناء على اختصاص حكم الخاص بأفراده المعلومة ، اذ لايكون الخاص حجة في غيرها ، فالعام حينئذ حجة في المصداق المشتبه بلا مزاحم. وأما اذا كان حكم الخاص ثابتاً لجميع أفراده الواقعية، لاخصوص أفراده المعلومة ، فهو مانع عن حجية العام في الافراد المشكوك فيها وان كان مصداقيتها له معلومة ، لكن فرديتها له بما هو حجة غير معلومة . فكلية الكبرى وهي « كل عالم يجب اكرامه » بعد تخصيصها بقوله: « لاتكرم فساق العلماء » ممنوعة ، لان التخصيص يوجب قصر حكم العام بأفراده الذين ليسوا بفساق واقعاً، فلابد في إجراء حكمه من احراز عدم فسقهم، وعدم كفاية عدم العلم بفسقهم في وجوب الاكرام .

وهذا من غير فرق بين تعنون العام بالتخصيص ، وصيرورة الموضوع مركباً من العلم وعدم الفسق كما هو الصحيح، وعدمه. أما على الاول، فواضح. وأما على الثاني، فلان الخارج عن دائرة العام بحسب الواقع أفراده الملازمون لعنوان الفسق، بحيث لايكون حكم العام ـ كوجوب الاكرام ـ لجميع أفراده مراداً جدياً للشارع، للعلم بمخالفة الارادة الجدية للاستعمالية بعد خروج العلماء

. . . .

. . . .

الملازمين للفسق عن حيزه واقعاً، سواء علم بهم العبد أم لا، فالمصداق المشتبه ان كان ملازماً للفسق حرم اكرامه، والا وجب اكرامه، ومن المعلوم عدم حجية شيىء من العام والخاص فيه، اذ لاوجه للتمسك بدليل مع الشك في موضوعه فهما في عدم الحجية فيه بوزان واحد. وعليه، فكل منهما حجة في تشريع الحكم الكلي فقط من دون تعرض للحكم الجزئي للفرد المشتبه، ولا تتوقف حجية الكبرى على العلم بالصغرى، ومصداقية الفرد الخارجي لها.

الرابع: أن للعام في مثل قوله: «أكرم العلماء» عموماً أفرادياً يشمل به كل فرد من أفراد العالم، واطلاقاً أحوالياً يشمل به جميع الحالات العارضة للموضوع، كمعلومي العدالة والفسق ومشكوكهما، ويكون حجة في جميعها لولا المخصص. وأما المخصص، فلا يزاحم حجية العام الا في خصوص معلوم الفسق، فيبقى غيره من معلوم العدالة ومشكوكها تحت العام، لعدم حجية الخاص فيهما، فلامزاحم لحجية العام فيهما.

وفيه أولا: أن لفظ العام وان استعمل في العموم، لكنه بعد التخصيص يعلم بعدم ارادته جداً، وعدم التطابق بين الارادة الاستعمالية والجدية، فانكسرت سورة حجيته في العموم كما تقدم آنفاً.

وثانيا: أن المراد بالاطلاق ليس دخل الحيثيات والحالات في الموضوع بحيث يتركب موضوع الحكم من الذات والحيثيات المتحدة، ويصير الموضوع «العالم العادل والعالم المشكوك الفسق والعدالة» حتى يقال: ان الخارج عن حيز العام خصوص معلوم الفسق، ومشكوكه ـ كمعلوم العدالة ـ باق تحته،

. . . .

. . . .

فيكون حجة فيه ، بل المراد بالاطلاق هو لحاظ الطبيعة مجردة عن الحيثيات والقيود موضوعاً للحكم، فالاطلاق أمرعدمي. وليس أمراً وجودياً، وهو لحاظ الحالات قيوداً في الموضوع حتى يتكثر بها الموضوع ، ويقال : ان الخارج عن العام بالتخصيص هو خصوص معلوم الفسق ، هذا .

مضافاً الى : أنه لاوجه لجعل الخارج خصوص معلوم الفسق بعد وضوح كون الالفاظ موضوعـة للمعاني الواقعية ، لاالمعلومة ، ولا المرادة ، فالعلم والشك والارادة أجنبية عن الموضوع له . وعليه ، فالخارج بالتخصيص هو الفاسق الواقعي ، لا معلـوم الفسق ، فالفاسق الواقعي خارج عـن حيز العام ، والعادل الواقعي باق تحته، والفرد المشتبه مردد بينهما، وحجية العام والخاص بالنسبة اليه على حد سواء من دون مرجح لحجية العام على الخاص مطلقاً .

فتلخص من جميع ماذكرنا: أنه لاوجه للتمسك بالعام في الشبهات المصداقية أصلا ، من غير فرق في ذلك بين المخصصات اللفظية واللبية ، لان الافـراد غير مرادة من العام ، لابالارادة الاستعمالية ولا الجدية كما لايخفى . فوزان التخصيص الانواعي وزان التقييد ، فكما لامجال للتمسك بالمطلق عند الشك في مصداق المقيد ، فكذلك العام . ولا فرق بين التخصيص والتقييد الا في أن مورد الاول هو العام الشامل لافراده دفعة كالعلماء ، و مورد الثاني هو المطلق أعني الطبيعة كالرقبة ، فالتخصيص والتقييد مشتركان في قلب الموضوع عـن التمامية الى الجزئية ، وجعله جزء الموضوع .

ودعوى: أن نتيجة التخصيص قلة الافراد المحكومة بحكم العام بخصوصيتها الذاتية بلا ازدياد خصوصية عرضية، وطروّ عنوان عليها ، فالخاص ـ كالفساق ـ

. . . .

. . . .

لم يغير موضوع حكم العام، بل هو عنوان ملازم للافراد الخارجة عن حيزه، فلم يتغير الموضوع ـ أعني العام ـ ولم ينقلب عن كونه تمام الموضوع الى جزئه كما هو شأن التقييد ، حيث انه يوجب تركب الموضوع كالرقبة ، وانقلابه عن التمامية الى الجزئية ، ولذا لايصح التمسك بالمطلق عند الشك في مصداق المقيد، بخلاف التخصيص، فان عدم تغير موضوع الحكم فيه صار منشأ لتوهم جواز التمسك بالعام في المصداق المشتبه ، دون باب التقييد . (غير مسموعة) لما فيها أولا : من أن حمل الخاص على العنوان الملازم للافراد الخارجة عن حكم العام خلاف الظاهر ، حيث ان ظاهر العنوان المأخوذ في الخطابات هو الموضوعية لا المشيرية ، وحمله على العنوان الملازم إلغاء لذلك الظاهر ، وموقوف على قرينة مفقودة .

وثانياً: من أن بقاء العام على موضوعيته التامة، وعدم تصرف الخاص فيها لاشطراً ولا شرطاً يوجب كون خروج بعض الافراد عن العام بلا وجه ، وبقاء حكمه للافراد الباقية تحته بلا مرجح .

وثالثاً : من استلزامه تخلف الحكم عن موضوعه ، مع أن وزانهما وزان العلة والمعلول في عدم الانفكاك، ضرورة أن بقاء العام على موضوعيته التامة حتى بعد التخصيص ـ كما هو المفروض ـ يلزم أن يكون انتفاء حكمه عن أفراده الخارجة عنه بالتخصيص من تخلف الحكم عن موضوعه ، وهو كما ترى .

ورابعاً : من أن دعوى كون الخاص عنواناً ملازماً للافراد الخارجة عن العام خالية عن البرهان ، لان مجرد امكانها ثبوتاً لا يكفي في اثباتها، خصوصاً مع ما عرفت من كون حمل العنوان على المشيرية خلاف المتفاهم العرفي ،

. . . .

. . . .

وهذا يدل على عدم صحة هذا الحمل، فيكون البرهان على خلاف هذه الدعوى موجوداً .

بقي هنا أمران ينبغي التنبيه عليهما :

الاول : أنهقد تقدم سابقاً: أن شأن الشارع بيان الاحكام الكلية لموضوعاتها كذلك ، ولذا لا يجوز التمسك بالدليل في الشبهات المصداقية، وليعلم أن ذلك انما هو في الادلة المتكفلة للاحكام الاولية ، لما مر من امتناع تكفلها لحكمين طوليين واقعي وظاهري، والا فلا مانع من بيان أحكام المصاديق المشتبهة بعنوان كلي بحيث يكون متكفلا للحكم الظاهري فقط ، كاليد ، و البينة ، والسوق ، فانها مسوقة لبيان أحكام الموضوعات الخارجية المشتبهة ظاهراً، فالتمسك بهذه القواعد المجعولة لاحكام الموضوعات المشتبهة أجنبي عن التمسك بالدليل في الشبهات المصداقية .

الثاني : أنه قد ذكر في تقريرات الفقيه السيد البروجردي قدس سره ما لفظه : « الامر الثامن اذا وقع الاختلاف في كون يد أمينة أو عادية، فالمشهور على أن القول قول مدعي الضمان ، و أن البينة على مدعي الامانة ، وحيث ان ذلك بحسب الظاهر على خلاف القواعد، اذ القاعدة تقتضي تقديم قول مدعي الامانة من جهة أن الاصل عدم الضمان، تصدى بعضهم لتصحيح فتوى المشهور فاستدل لذلك بعموم على اليد ، ونحن أيضاً تمسكنابه في حواشينا على العروة ولكنه لا يخفى فساده، فان عمومه مخصص باليد الامينة ، فالتمسك به في اليد المشكوك فيها تمسك بالعام في الشبهات المصداقية ... الى أن قال : والظاهر

. . . .

. . . .

أن مستندهم في هذه الفتوى الروايات الواردة في المسألة ، وحيث لم يظفر عليها بعض المتأخرين ذكر وجوهاً غير مغنية » .

أقول : لا يخفى أن مقتضى القاعدة في اليد المشكوكة الضمان ، وليس مستنده التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وذلك لان موضوع الضمان مركب من الاستيلاء على مال الغير بدون اذنه ، وأحد الجزئين ـ وهو الاستيلاء ـ محرز بالوجدان ، والآخر بالاصل ، حيث ان الاذن من الحوادث المسبوقة بالعدم ، فيستصحب عدمه ، وبه يتم كلا جزئي الموضوع، ويترتب عليه حكمه فالروايات تكون على طبق القاعدة، وليست الفتوى بالضمان مستندة الى التمسك بالعام في الشبهة المصداقية أصلا ، فما عن المشهور من الحكم بالضمان في اليد المشكوكة في غاية المتانة ، ولا يرد عليه اشكال أصلا .

لا يقال : ان موضوع الضمان هو التصرف غير المأذون فيه ، وهو من الموضوعات المقيدة التي لايمكن احرازها بالاصل الا على القول بالاصول المثبتة ،كما اذا فرض دخل عنوان القبلية في ادراك المأموم الامام ، بأن يكون موضوع الايتمام ركوع المأموم قبل رفع رأس الامام عنه، فاستصحاب ركوع الامام الى زمان ركوع المأموم لا يثبت عنوان القبلية الا بناء على حجية الاصل المثبت . وفي المقام لا يثبت باستصحاب عدم الاذن اتصاف التصرف بكونه غير مأذون فيه، فلابد أن يكون مستند الضمان في اليد المشكوك فيها هي الروايات المشار اليها .

فانه يقال: لا ينبغي الارتياب في كون المقام من الموضوعات المركبة دون المقيدة ، ضرورة أنه مؤلف من عرضين قائمين بمحلين ، فان الاستيلاء

. . . .

. . . .

عرض قائم بمن استولى على المال ، والاذن عرض قائم بالمالك ، وقد قرر في محله : عدم امكان اتصاف عرض بعرض جوهر آخر ، كامتناع اتصاف أحد الجوهرين بالاخر . وعليه ، فيكون توصيف التصرف بغير المأذون فيه صورياً غير حاك عن الواقع ، حيث ان التصرف قائم بغير المالك ، فكيف يوصف بعدم الاذن القائم بالمالك .

فالنتيجة : أن الضمان في اليد المشكوك فيها يكون على طبق القاعدة، فان المتحصل بعد تخصيص عموم على اليد: أن اليد المأذون فيها لا توجب الضمان، واليد غير المأذون فيها توجبه ، وعدم الاذن يثبت بالاصل ، فيثبت الضمان، فتدبر .

والاشكال على الموضوع المركب بما أفاده سيدنا الاستاد الشاهرودي (قده) في مجلس درسه الشريف من « أن اجتماع أجزاء المركب من جوهرين أو عرضين لمحلين أو جوهر وعرض لجوهر آخر ان كان له دخل في الحكم، فلازمه اعتبار عنوان الاجتماع في الزمان فيه ، كدخل عنوان السبق واللحوق في موضوع الحكم، ومن المعلوم عدم امكان احرازه بالاصل الا على القول بحجية الاصول المثبتة ، فلو جرى استصحاب عدم اذن المالك لا يثبت عنوان التقارن بينه وبين استيلاء الغير على ماله، كعدم اثبات استصحاب ركوع الامام الى زمان ركوع المأموم وقوع ركوعه قبل رفع الامام رأسه عن الركوع، حيث ان اثبات هذه القبلية بالاستصحاب مبني على الاصل المثبت. والحاصل : أنه بناء على دخل عنوان اجتماع أجزاء الموضوع المركب في الزمان يلزم عدم امكان احراز بعض أجزائه بالاصل ، فاستصحاب عدم اذن المالك لا يثبت مقارنته لاستيلاء الغير عليه، فلا يصح الحكم بالضمان استناداً الى هذا الاستصحاب، بل تجري أصالة

. . . .

. . . .

البراءة في الضمان ، فيكون دعوى الضمان على خلاف الاصل . وان لم يكن لعنوان الاجتماع في الزمان دخل في الحكم ، لزم ترتب الحكم على وجود الجزئين في الخارج وان لم يتقارنا في الزمان ، كما اذا فرض ترتب وجوب التصدق على مجييء زيد وفقر عمرو، وزال فقره ثم جاء زيد، فان اللازم حينئذ وجوب التصدق ، اذ المفروض عدم دخل اجتماعهما زماناً في الحكم ، وهو كما ترى مما لا يظن التزام أحد به .

وبالجملة : هذا الاشكال يهدم أساس الموضوعات المركبة ».

مندفع بأن المراد بالموضوع مطلقاً سواء أكان بسيطاً أم مركباً هو الذي رتب عليه الحكم في لسان الدليل، لان بيان حدود الموضوع ـ كبيان نفس الحكم ـ انما هو من وظائف الشارع ، كغيره من جاعلي الاحكام والقوانين. وأما العنوان الذي ينتزع من وجود الموضوع بأجزائه وشرائطه في زمان تحقق الحكم ـ وهو عنوان الاجتماع ـ فليس دخيلا في الموضوع حتى لا يثبت بالاصل الا على القول بالاصول المثبتة. بل الموضوع ذوات أجزاء الموضوع وشرائطه، والاصل يثبت ذلك .

نعم لما كان الموضوع والحكم بمنزلة العلة والمعلول في امتناع انفكاكهما كان وجود الموضوع بماله من الاجزاء والشرائط حين تحقق الحكم ضرورياً سواء وجدت دفعة أم تدريجاً، مع بقاء ما وجد منها سابقاً الى زمان تحقق غيره مماله دخل في الموضوع ، فلابد من وجود جميع ما يعتبر شطراً و شرطاً في الموضوع حين وجود الحكم ، لئلا يلزم الانفكاك بين الموضوع والحكم

هذا[1] [كله] اذاكان المخصص لفظياً . وأما اذاكان لبياً ، فان كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم اذاكان بصدد البيان في مقام

الفرق بين المخصص اللفظى واللبى

١) يعني : أن ما ذكر من حكم الشبهات المصداقية من جواز التمسك فيها بالعام مطلقاً، أوعدم جوازه كذلك، أوالتفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل حسبما تقدم مفصلا انما هـو فيما اذا كان المخصص لفظياً . أما اذا كان لبياً كالاجماع أو السيرة ، أو غيرهما ممـا ليس بلفظ ، بحيث لا يكون في الكلام الا العام، لكن علم من الخارج أن المتكلم لايريد بعض أفراد العام، فالمنسوب

وتأثير العدم في الوجود. لكنه لا يوجب اعتبار عنوان الاجتماع شرعاً في موضوع الحكم حتى يمتنع اثباته بالاصل، لكونه لازماً عقلياً لوجود أجزاء الموضوع في زمان الحكم الا بناء على القول بالاصل المثبت .

فتلخص : أن الموضوع المركب كالبسيط موجود، والاصل يحرز أجزاءه من دون لزوم اشكال الاثبات أصلا .

فما عن المشهور « من الحكم بالضمان في اليد المشكوكة » متين جداً ، ولكن لم يذكروا وجه هذه الفتوى ، ولذا وجهها بعض بأنه التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. وآخر بأنه قاعدة المقتضي والمانع، ببيان: أن اليد مقتضية للضمان، وأمانيتها مانعة عنه. وثالث: بأنه قاعدة الاخذ بضد الحكم الترخيصي المعلق على أمر وجودي حتى يحرز ذلك الامر الوجودي. ورابع بأنه استصحاب عدم اذن المالك . وقد عرفت أن هذا هو الذي ينبغي الاستناد اليه في الحكم بالضمان . وأما سائر الوجوه المزبورة ، فلا تخلو من المناقشات التي لا يسعها المقام .

التخاطب، فهو(١) كالمتصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص. وان لم يكن كذلك(٢)، فالظاهر بقاء العام في المصداق

الى شيخنا الاعظم «قده» وجماعة جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية. لكن المصنف «قده» فصل في ذلك، واختار الجواز في صورة وعدمه في أخرى.

وحاصل ذلك التفصيل: أن الخاص اللبي على قسمين:

أحدهما: ما أشار اليه بقوله: «فان كان مما يصح» من أن الخاص اللبي ان كان مما يصح عرفاً أن يعتمد عليه المتكلم بأن يكون حكماً عقلياً ضرورياً بحيث يعد عرفاً من القرائن المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور للعام في العموم، والموجبة لظهوره في الخاص من أول الامر، فهو كالخاص المتصل اللفظي في عدم انعقاد ظهور للعام ابتداء الا في الخاص. وعليه، فلا يجوز التمسك بالعام في هذا القسم من المخصص اللبي لإحراز حكم الفرد المشكوك.

١) اي: المخصص اللبي المانع عن انعقاد الظهور للعام في العموم، وضمير «معه» راجع الى المتصل.

٢) يعني: وان لم يكن المخصص اللبي كالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور للعام في العموم. وهذا هو القسم الثاني من المخصص اللبي، وحاصله: أن اللبي اذا لم يكن حكماً عقلياً ضرورياً بأن كان نظرياً متوقفاً على أمور جاز التمسك فيه بالعام، لان ظاهر الكلام الصادر من المتكلم في مقام الكشف عن مراده الجدي حجة ما لم يعلم بخلافه، فاذا قال لعبده: «أكرم جيراني» وعلم من الخارج أنه لا يريد اكرام عدوه منهم، وشك في عداوة واحد منهم بنحو الشبهة المصداقية جاز التمسك بالعام لاثبات وجوب اكرام هذا الفرد المشكوك

المشتبه على حجيته كظهوره [لظهوره] فيه[١]. والسر في ذلك[٢] أن الكلام الملقى من السيد حجة[٣] ليس الا ما اشتمل على العام [العام على اللفظ] الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم، فلابد من اتباعه مالم يقطع بخلافه[٤]، مثلا اذا قال المولى: «أكرم جيراني» وقطع

في عداوته ، وذلك لان العام ظاهر في كل فرد من أفراده ، وهذا الظاهر حجة مالم تقم قرينة على خلافه ، فاذا علم بعداوة بعضهم كان ذلك العلم مانعاً عن حجية العام فيه ، للقطع بعدم ارادته منه . وأما احتمال العداوة ، فلا يمنع عن حجية العام .

١) اي : في المصداق المشتبه ، وضميرا « حجيته وظهوره » راجعان الى العام .

٢) اي: في بقاء العام على حجيته في المصداق المشتبه، وقد مر توضيحه آنفاً.

٣) بالنصب حال لقوله : « الملقى » و« ليس » وما بعده خبر « ان »

يعني: أن الملقى من السيد في المخصص اللبي ليس الا كلاماً واحداً، وحجة كذلك ، فيجب اتباع ظهوره الى أن يعلم بخلافه . بخلاف العام المخصص بالمخصص اللفظي، فان الملقى هناك كلامان وحجتان، فاذا قدم الخاص على العام صار موضوع العام مقيداً بقيد وجودي ـ وهو العالمية ـ وعدمي وهو عدم الفاسقية مثلا ، فالفرد المشتبه لا يندرج تحت العام ولا الخاص. وهذا بخلاف المخصص اللبي ، فان ظهور العام وحجيته في غير معلوم الخروج عنه باقيان على حالهما .

٤) هذا الضمير وضمير « اتباعه » راجعان الى الظهور، وضمير «ارادته» راجع الى السيد ، وضمير « بظهوره » راجع الى العام.

بأنه لايريد اكرام من كان عدواً له منهم كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى من لم يعلم بخروجه[١] عن عموم الكلام ، للعلم بعداوته ؛ لعدم[٢] حجة أخرى بدون ذلك على خلافه[٣]. بخلاف ماذا كان المخصص لفظياً ؛ فان قضية تقديمه[٤] عليه هو كون الملقى اليه

١) الضمير راجع الى «من» الموصول، يعني: أن العام حجة في جميع أفراده الا ما علم بخروجه عنه، ففي مثال المتن يكون جميع الجيران واجب الاكرام الا من علم بعداوته منهم، فان المانع عن حجية العام في مشكوك العداوة مفقود اذ المانع عنها هو العلم بالعداوة ، وذلك مفقود في محتمل العداوة، وقوله : « للعلم » متعلق بـ « لم يعلم بخروجه » .

٢) متعلق بقوله: «باقية» وتعليل له، يعني: أن أصالة العموم باقية على الحجية في الفرد المحتمل خروجه عن العام، لعدم حجة أخرى غير العلم بالخروج، فالعام حجة الا مع العلم بخروج بعض الافراد عنه، ومن المعلوم أن الفرد المشكوك غير معلوم الخروج ، فيرجع فيه الى العام .

٣) اي : العموم ، والمشار اليه في « ذلك » هو العلم، يعني : لعدم حجة أخرى غير العلم بالخروج على خلاف العموم، فالخاص ليس الا العلم بالعداوة فمن شك في عداوته داخل في العام ، ومحكوم بحكمه ، اذ الخارج عن حيز العام هو معلوم العداوة فقط ، فمشكوك العداوة لم يخرج عن حيزه .

٤) أي : تقديم الخاص على العام ، وقوله : « فان قضية تقديمه » تعليل لبيان الفرق بين المخصص اللبي واللفظي، وحاصله: أنه في المخصص اللفظي قد ألقى السيد الى عبده حجتين ، وهما العام والخاص ، ونسبة الفرد المشتبه اليهما متساوية ، ولا مرجح لاحتمال فرديته لاحدهما بالخصوص ، فلا يصح

كأنه[١] كان من رأس لايعم الخاص، كما كان كذلك[٢] حقيقة[٣] فيما اذا كان الخاص متصلا . والقطع[٤]

التمسك بأحدهما لاندراجه تحته. وهذا بخلاف المخصص اللبي، فان الحجة الملقاة من المولى واحدة وهي العام، والقطع بعدم ارادة بعض أفراد العام ـ وهو العدو ـ حجة عقلية أجنبية عن الحجة الملقاة من السيد، فالمخصص بحكم العقل هو العلم بالعداوة، فمشكوك العداوة لايندرج في الخاص، بل هو داخل في العام ومحكوم بحكمه.

وبالجملة: فظهور العام في العموم، وكذا حجيته في المخصص اللبي لم ينثلما، بل هما باقيان على حالهما. بخلاف المخصص اللفظي، فان الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت العام أو الخاص، ولذا لايمكن احرازه بشيء منهما، وقد تقدم هذا التقريب بقولنا: «ان الملقى من السيد في المخصص اللبي ليس الا... الخ».

١) اي: كأن الملقى الى العبد ـ وهو العام ـ لايعم الخاص من رأس، لسقوط حجية ظهوره في أفراد الخاص وان كان نفس الظهور باقياً.

٢) اي: لايعم الخاص من رأس، والضمير المستتر في «كان» راجع الى العام.

٣) لعدم انعقاد ظهور للعام في العموم في المخصص المتصل، فالعام من أول الامر لايشمل الخاص المتصل.

٤) يعني: وتوهم عدم حجية العام المخصص باللبي في الفرد المشتبه كالمخصص باللفظي، بتقريب: أنه مخصص بالقطع، فيسقط العام عن الحجية في الفرد المشتبه، كسقوطه عنها فيه عند تخصيصه باللفظ (مدفوع) بقوله: «لايوجب».

بعدم ارادة العدو لايوجب[1] انقطاع حجيته الافيما (*) قطع أنه عدوه،

---

١) خبر « والقطع » ودفع التوهم المزبور ، وحاصله : أن الخاص اللبي وهو القطع لايمنع عن حجية ظهور العام الا في الافراد التي علم انطباق الخاص عليها ، فهو في الافراد المشتبهة حجة بلا مانع ، اذ الخاص هو العلم . وضمير « حجيته » راجع الى العام ، وضمير « انه » الى الموصول ، وضمير «عدوه» الى المولى ، وضمير « فيه » الى « ما » الموصول في قوله: «لافيما شك فيه».

(*) هذا وجيه بناء على كون الخارج عن حيز العام معلوم العداوة، بحيث يكون العلم دخيلا في موضوع الخاص ، فكأنه قيل : « أكرم جيراني الا من علمت عداوته لي» ومن المعلوم أن العام حينئذ يقتضي وجوب اكرام كل فرد من أفراد الجيران سواء كان معلوم الصداقة أم مشكوك العداوة، اذ لامانع عن حجية العام حينئذ في جميع أفراده الا معلوم العداوة، بل يخرج مشكوك العداوة موضوعاً عن المشتبه بالشبهة المصداقية للخاص، للعلم بكونه من مصاديق العام وعدم مصداقيته للخاص وهو معلوم العداوة، فلا ينبغي الارتياب حينئذ في لزوم التمسك بالعام ، لانه لم يخصص الا بمعلوم العداوة ، وغيره داخل في حيزه ، ولم يدل دليل على خروج غيره عنه حتى يزاحمه في الحجية، اذ لم يقيد مصب العموم الا بمعلوم العداوة .

وأما بناء على كون الخارج عن حيز العام العدو الواقعي الموجب لتقيد المصب به ، بحيث يصير موضوع وجوب الاكرام مركباً من الجار والصديق ، أو الجار وغير العدو ، فلا وجه للتمسك بالعام في حكم الفرد الذي لايعلم عداوته ولا صداقته، لانه بعد تقيد مصبه وتركب موضوع حكمه لايتكفل لحال الفرد المشتبه ، كتقييد سائر الاطلاقات، فاذا قيدت الرقبة بالايمان، واشتبه فرد

. . . .

. . . .

منها بين المؤمنة والكافرة فهل يجوز التمسك بـ « اعتق رقبة » لوجوب عتقها كما لايخفى .

ومما ذكرنا يظهر ما في اطلاق كلام المصنف (قده) : « كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له» من الاشكال ، لانه متجه فيما اذا كان الخاص معلوم العداوة ، ضرورة أن أصالة العموم في العام محكمة، فليس للعبد الاعتذار عن عدم الاكرام باحتمال العداوة، اذ المفروض كون محتمل العداوة من أفراد العام، فلو لم يكرمه بهذا الاحتمال لم يكن معذوراً، حيث انه خالف الحجة وهي أصالة العموم بلا مسوغ .

وأما اذا كان الخاص العدو الواقعي ، فليس ترك اكرام محتمله مخالفة للحجة حتى تحسن مؤاخذته، لعدم ظهور للعام فيما يحتمل فرديته له حتى يكون حجة فيه .

كما ظهر أيضاً ما في تفصيله (قده) بين اللبي المتصل والمنفصل ، وجعل العام في الثاني ظاهراً وحجة في الفرد المشتبه من الغموض ، حيث ان اللبي الضروري اذا كان كالمخصص اللفظي المتصل في المنع عن انعقاد الظهور للعام في العموم ، فلابد أن يكون اللبي غير الضروري كالمخصص اللفظي المنفصل أيضاً في المنع عن حجية الظهور مع وجوده ، وقد مر منه عدم جواز التمسك بالعام المخصص بالمخصص اللفظي المنفصل في المصداق المشتبه .

وبالجملة: فالتخصيص ان كان موجباً لتعنون العام ، فلا فرق فيه بين اللفظي واللبي بقسميه ، وان لم يكن موجباً له ، فلابد من الالتزام به في الجميع .

لافيما شك فيه، كما يظهر صدق (*)

. . . .

فتفكيك المصنف بين المخصص اللفظي واللبي بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في الثاني، وعدم جوازه في الاول في غاية الغموض، اذ لافرق بين قول المولى: «لاتكرم أعدائي» وبين حكم العقل به، بعد فرض حجية كليهما، وعدم الفرق بينهما في الاعتبار. فكما يقدم الخاص اللفظي، لاقوائيته على العام، فكذلك اللبي بقسميه.

كما أن تفصيل شيخنا الاعظم (قده) على ما في تقرير بحثه الشريف بين المخصص الذي له عنوان، وبين المخصص الذي لا عنوان له بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في الاول، وجوازه في الثاني، وأن الاكثر تحقق القسم الاول في المخصصات اللفظية، والقسم الثاني في المخصصات اللبية، لا يخلو أيضاً من الغموض، اذ فيه أولا: أن المخصص الذي ليس له عنوان جامع لا يتصور له شبهة مصداقية، اذ المنطبق على المصاديق هو الكلي والمفروض عدمه، فيخرج عن بحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ويندرج في الشك في قلة التخصيص وكثرته.

وثانياً: أن المخصص لبياً كان أم لفظياً لابد أن يكون ذا عنوان جامع، لان التخصيصات الشرعية أنواعية، و التخصيص الافرادي منحصر بخصائص النبي صلى الله عليه وآله.

والحاصل: أن تفصيل الشيخ بين المخصص ذي العنوان الجامع وبين غيره وتفصيل المصنف بين اللبي الضروري وغيره محل النظر، فتأمل جيداً.

(*) قد عرفت آنفاً في التعليقة حال هذا البرهان: فراجع.

هـذا[١] من صحة مؤاخذة المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه ، لاحتمال عداوته له ، وحسن[٢] عقوبته على مخالفته ، وعدم[٣] صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة ، كما لايخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية أصالة الظهور[٤].

وبالجملة: كان بناء العقلاء على حجيتها[٥] بالنسبة الى المشتبه

---

١) اي : كون العام حجة في الفرد الذي يحتمل انطباق الخاص اللبي عليه، وحاصله : أن صحة مؤاخذة المولى على مخالفة العبد له في عدم اكرام بعض جيرانه باحتمال كونه عدواً للمولى، وعدم صحة اعتذار العبد عن هذه المخالفة بمجرد احتمال العداوة يشهدان بحجية العام في الفرد المشتبه ، ضرورة أن مخالفة غير الحجة لاتوجب حسن المؤاخذة ، كما لايخفى .

٢) معطوف على « صحة » وضميرا « جيرانه ، له » راجعان الى المولى، وضمير « عداوته » الى واحد ، وضميرا «عقوبته، مخالفته» راجعان الى العبد.

٣) معطوف على « صحة » يعني : ومن عدم صحة اعتذار العبد عن عدم اكرام واحد من الجيران بمجرد احتمال عداوته للمولى، وضمير «عنه» راجع الى « عدم الاكرام » المفهوم من قوله : « لو لم يكرم » .

٤) فان السيرة المألوفة بين العقلاء قد استقرت على حجية أصالة الظهور مع احتمال ارادة خلاف الظاهر ، وعدم رفع اليد عنها بمجرد احتمال ارادة خلافه. وعليه ، فتكون أصالة العموم في المقام في مشكوك العداوة في المثال هي المرجع .

٥) أي: حجية أصالة الظهور بالنسبة الى الفرد المشتبه كمحتمل العداوة.

هاهنا [هنا] بخلاف هناك[١]. ولعله لما أشرنا اليه[٢] من التفاوت بينهما[٣] بالقاء حجتين هناك[٤] تكون قضيتهما[٥] بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كأنه[٦] لم يعمه حكماً من رأس، وكأنه[٧] لـم يكن بعام. بخلاف هاهنا[٨]، فان الحجة[٩] الملقاة ليست الا واحدة[١٠]، والقطع بعدم ارادة اكرام العدو في «أكرم جيراني» مثلا لا يوجب رفع اليد عن

١) اي: الخاص اللفظي الذي اشتبه مصداقه، والمراد بقوله: «هنا» المخصص اللبي.

٢) هذا الضمير راجع الى « ما » الموصول، وضمير «لعله» راجع الى بناء العقلاء. يعني: ولعل بناء العقلاء على حجية أصالة الظهور بالنسبة الى المشتبه هنا دون هناك، لما أشرنا اليه.

٣) اي: المخصص اللفظي واللبي. وقوله: «من التفاوت» بيان لـ «ما» الموصول.

٤) اي: في الخاص اللفظي، وقوله: « بالقاء » متعلق بـ « التفاوت ».

٥) اي: قضية حجتين، وقوله: « تكون قضيتهما » نعت لـ « حجتين ».

٦) خبر «تكون» وضميره راجع الى العام، وضمير «يعمه» راجع الى الخاص.

٧) أي: وكأن العام لم يكن بعام يشمل الخاص.

٨) اي: المخصص اللبي.

٩) هذا وجه مخالفة المخصص اللبي للمخصص اللفظي، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «وحاصله أنه في المخصص اللفظي قد ألقى السيد ... الخ » فراجع.

١٠) وهي العام، كقوله: « أكرم كل جيراني »، والعلم بعدم ارادة اكرام عدوه منهم لا يصادم ظهور العام ولا حجيته، فيكون العام حجة فيمن احتمل كونه عدواً للمولى؛ فعدم حجية العام مختص بمن علم عداوته له.

عمومه الا فيما قطع(*) بخروجه من[عن] تحته، فانه[١] على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه ومرامه. فلابد من اتباعه مالم تقم حجة أقوى على خلافه[٢]. بل[٣] يمكن أن يقال: ان قضية عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل «لعن الله بني أمية قاطبة» ان فلاناً وان شك في ايمانه يجوز لعنه.

---

١) الضمير للشأن، وضميرا «عمومه وتحته» راجعان الى العام، وضمير «خروجه» راجع الى «ما» الموصول. وغرضه من قوله: «فانه» بيان حجية العام في الفرد المشتبه في المخصص اللبي، وحاصله: أن غرض الحكيم ان كان حجية ظاهر كلامه الا مع العلم بخلافه، فله القاء كلامه على وفق هذا الغرض، وحينئذ لابد من اتباع ظاهره الا اذا قامت حجة على خلافه، ومن المعلوم عدم قيام حجة على خلاف ظاهر العام في الفرد المشتبه، فلابد من اتباع ظاهره في الفرد المشتبه وهو شموله له.

٢) هذا الضمير وضمير «اتباعه» راجعان الى كلامه، وضمائر «كلامه وغرضه ومرامه» راجعة الى الحكيم، والمفروض أنه في الفرد المشتبه لم تقم حجة على خلاف العام، فيتبع فيه ظهوره في الفرد المشكوك.

٣) غرضه الترقّي من اخراج المشتبه عن حكم الخاص بسبب التمسك بالعام الى اخراجه عن موضوعه ومصداقيته له، بأن يقال: ان العام في مثل: «لعن

(*) ما قطع بخروجه عن عموم وجوب اكرام الجيران هو العدو الواقعي لا العدو المعلوم، لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية، دون المعلومة، فالفرد المشتبه بين العدو والصديق بالشبهة المصداقية مشكوك الاندراج تحت العموم، فلا يصح التمسك به لاحراز حكمه. وقد تقدم في بعض التعاليق بيان ذلك مفصلا.

لمكان العموم(١)، وكل من جاز لعنه لايكون مؤمناً، فينتج أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيداً (*).

الله بني أمية قاطبة» يدل على جواز لعن من شك في ايمانه منهم، ومن المعلوم عدم جواز لعن المؤمن، فلابد أن يكون جائز اللعن غير مؤمن، فالعام كاشف عن عدم كون الفرد المشتبه من أفراد الخاص وهو المؤمن، فيصح تأليف قياس ينتج عدم كون المشتبه مصداقاً للخاص، بأن يقال: ان فلاناً جاز لعنه، وكل من جاز لعنه ليس بمؤمن، ففلان - أي مشكوك الايمان - ليس بمؤمن، ويترتب عليه أحكام عدم فرديته للخاص.

١) وهو «لعن الله بني أمية قاطبة» في المثال.

(*) لا يخفى أن التأمل يشهد بعدم الفرق بين المخصص اللفظي واللبي بناء على رجوع التخصيص الى التقييد، كما هو شأن القضايا الحقيقية التي منها القضايا الشرعية، حيث ان التخصيص فيها أنواعي لا أفرادي، ومن المعلوم عدم الفرق في التقييد المزبور بين كون المخصص لفظياً ولبياً. وعليه، فيقيد موضوع وجوب الاكرام في «أكرم جيراني» مثلا بالصداقة، أو عدم العداوة. وكذا موضوع جواز اللعن في «لعن الله بني أمية» مقيد بعدم الايمان، فكأنه قيل: «يجوز لعن غير المؤمن من بني أمية ويحرم لعن المؤمن منهم» فاذا اشتبه حال فرد منهم من حيث الايمان وعدمه، فكيف يجوز التمسك لجواز لعنه بعموم «لعن الله بني أمية».

ودعوى كون الخاص لبياً - أعني العلم بالايمان في المثال - وهو الحجة على خلاف العام، فبدون العلم بالايمان لاحجة على خلافه، ويجوز التمسك به حتى يعلم الايمان، ففي الفرد المشتبه يجوز الرجوع الى العام لاثبات حكمه

. . . .

. . . .

أعني جواز اللعن ، اذ لا مانع من جريان أصالة العموم. وهذا بخلاف الخاص اللفظي، فانه حجة على حد حجية العام، وحيث ان الفرد المشتبه محتمل الاندراج تحت كل واحدة من هاتين الحجتين، فلا يجوز التشبث بشيء منهما لاحراز حكمه (غير مسموعة) لان العلم ان كان مأخوذاً على نحو الموضوعية ، بأن يكون الخارج عن عموم جواز اللعن معلوم الايمان لا المؤمن الواقعي، كان لجواز التمسك بالعام وجه ، لان الخاص حينئذ هو معلوم الايمان ، وبدون العلم به يعلم بعدم فردية المشتبه له ، بل يعلم بفرديته للعام، اذ الخارج عن حيزه خصوص معلوم الايمان ، فمشكوكه باق تحته قطعاً ، ويكون محكوماً بحكمه جزماً ، اذ لامانع عن حجية العام فيه ، الا أنه أجنبي عن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وخارج عنه موضوعاً، للعلم بعدم فرديته للخاص، والمعتبر في المشتبه مصداقاً عدم العلم بفرديته لاحد الامرين، لكن لا أظن أحداً يدعي موضوعية العلم هنا ، اذ لا موجب لحرمة اللعن الا الايمان، لا العلم به ، فانه طريق محض ومنجز لها ، ولذا لو ثبت ايمان شخص بالاقرار أو البينة كان ذلك أيضاً موجباً لحرمة لعنه ، كالعلم به .

وان كان العلم طريقاً محضاً ـ كما هو الظاهر ـ وكان الخاص هو المؤمن الواقعي ، فجواز اللعن الذي يكون مفاد العام أعني « لعن الله بني أمية » مقيد بعدم كون الملعون مؤمناً واقعاً، فالمشتبه مصداقاً بين العام والخاص وان كان متصوراً هنا دون الفرض السابق وهو دخل العلم بالايمان في موضوع حكم الخاص، لكنه لا يصح التمسك بالعام المزبور لجواز لعنه، لان الدليل انما يتكفل

. . . .

. . . .

بيان الحكم لموضوعه من دون تعرض لوجوده وعدمه، ضرورة أن المتحصل بعد التخصيص جواز لعن غير المؤمن وحرمة لعن المؤمن ، ومن المعلوم أن العام بعد هذا التخصيص لا يكون حجة في حكم من لايعلم ايمانه .

فالمتحصل: أن العام حجة فيما اذا كان العلم دخيلا في الموضوع، اذ مشكوك الايمان فرد للعام قطعاً، فيكون حجة فيه، لكنه أجنبي عن بحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، لعدم تردد المشكوك فيه حينئذ بين العام والخاص، بل يعلم بفرديته للعام ، وعدم فرديته للخاص. ولا يكون العام حجة فيما اذا لم يكن العلم دخيلا في الموضوع ، بل أخذ طريقاً وان كان تردد المشكوك فيه بين العام والخاص ثابتاً حينئذ ، لكن لا وجه للتشبث بالعام في حكمه ، لعدم امكان احراز الصغرى بالكبرى ، قال « قده » في الدرر بعد المنع عن التمسك بالعام ما لفظه : « نعم لو ظهر من حال المتكلم أن تكلمه بالعموم مبني على الفحص عن حال أفراده ، ووضوح أنه ليس من بينها ما ينطبق عليه عنوان الخاص صح التمسك بالعموم ، واستكشاف أن الفرد المشكوك ليس داخلا في الخاص ، وهذا في المخصصات اللبية غالباً ، وقد يتحقق في اللفظية أيضاً ، لكن بشرط كون النسبة بين الدليلين عموماً من وجه، نظير الدليل على جواز لعن بني أمية والأدلة الدالة على حرمة سب المؤمن . وأما اذا كان المخصص الاخص مطلقاً فلامجال لما ذكرنا قطعاً، ضرورة أنه لو كان حال أفراد العام مكشوفة لدى المتكلم وأنه لا ينطبق على أحد منها عنوان المخصص لكان التكلم بالدليل الخاص لغواً. ومما ذكرنا يظهر أنه ليس المعيار في عدم جواز التمسك كون المخصص لفظياً

. . . .

. . . .

كما أنه ليس المعيار في الجواز كونه لبيأ ، بل المعيار ما ذكر ، فتأمل فيه».

وفيه أولا : أن هذا مجرد فرض لا دليل على وقوعه في الشرعيات، وهو غير كاف في جواز التمسك بالعام مع احتمال كون المشتبه مندرجاً تحت الخاص.

وثانياً : أنه انما يصح في القضايا الخارجية التي يكون الملحوظ فيها خصوصيات الافراد، دون القضايا الحقيقية التي يكون الملحوظ فيها العناوين الكلية ويثبت الاحكام للافراد بسبب الانطباق ، والمفروض أن الاحكام الشرعية من القضايا الحقيقية ، لا الخارجية .

وثالثاً: أنه خارج عن موضوع البحث ـ وهو تردد الفرد بين كونه مصداقاً للخاص وعدمه ـ وذلك لانه مع ظهور حال أفراد العام عند المتكلم والمخاطب و العلم بعدم انطباق عنوان الخاص على أحدهم لا يبقى شك في عدم انطباق الخاص على شيء منها ، لعدم تخصيص العام حينئذ بمخصص يحتمل انطباقه على فرد بنحو الشبهة المصداقية. ومع عدم ظهور حال أفراد العام عند المخاطب وتردد الفرد بين كونه مصداقاً للخاص وعدمه بنحو الشبهة المصداقية وان كان غير خارج عن موضوع البحث ،لكن قد عرفت عدم جواز التمسك بالعام فيه.

ولا فرق فيما ذكرناه في ظهور حال أفراد العام بين كون النسبة عموماً من وجه كعموم جواز لعن بني أمية ، وما دل على حرمة سب المؤمن ، وأخص مطلقاً كحرمة اكرام الفلاسفة بالنسبة الى العلماء، وذلك للزوم اللغوية من ذكر الخاص في الصورتين قطعاً ، اذ المفروض بقاء العام على عمومه، وعدم ورود مخصص عليه ، فذكر الخاص بعنوان كونه مخصصاً للعام لغو ،كما لا يخفى .

ايقاظ(١) لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل(٢)

احراز المشتبه بالاصل الموضوعي

١) الغرض من بيانه فتح باب لاجراء حكم العام في الفرد المشتبه في الخاص اللفظي المجمل مصداقاً الذي اختار المصنف فيه عدم جواز التمسك بالعام لاحراز حكم المشتبه بالشبهة المصداقية ، دون الخاص اللبي المنفصل الذي اختار فيه جواز الرجوع الى العام في الفرد المشتبه. ومن هنا يظهر : أن الانسب ذكر هذا الايقاظ عقيب المخصص اللفظي المجمل مصداقاً الذي لا يكون العام حجة فيه .

٢) كقوله : « لا تكرم النحويين » عقيب « أكرم العلماء » .

فالمتحصل : عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً، سواء كان المخصص لفظياً أم لبياً بقسميه من العقل الضروري وغيره بعد وضوح حجيتهما وتخصيصهما العام كالخاص اللفظي، غاية الامر أن الضروري منه كالخاص اللفظي المتصل ، وغيره كاللفظي المنفصل ، فلابد في احراز حكم الفرد المشتبه من الرجوع الى الاصول العملية . هذا اذا كان التخصيص أنواعياً .

وأما اذا كان أفرادياً ، كما اذا خصص العام ـ كالعلماء ـ بزيد مثلا، وتردد بسبب الامور الخارجية بين شخصين مسميين بزيد، فكذا لا يجوز أيضاً التمسك بالعام لاحراز حكمه، اما لعدم ظهور للعام كما اذا كان المخصص متصلا، واما لعدم حجيته، كما اذا كان منفصلا، للعلم الاجمالي بالتخصيص المانع عن الرجوع الى أصالة العموم ، فلابد من الرجوع الى الاصل العملي ، فتأمل جيداً .

أو كالاستثناء[١]

١) مما يكون التخصيص فيه بلسان الاخراج عن العام كالغاية والشرط ، فالاستثناء مثل «أكرم العلماء الا أن يقبلوا على الدنيا» والغاية مثل « أكرم العلماء الى أن يقبلوا على الدنيا» والشرط مثل «أكرم العلماء ان لم يقبلوا على الدنيا» دون مثل الوصف مما يوجب تعنون العام بعنوان الخاص مثل « أكرم العلماء الزاهدين في الدنيا » أو « أكرم العلماء الذين لا يقبلون على الدنيا » اذ لا شك في أن العام يتعنون بالوصف بعنوان وجودي موافق لعنوان الخاص ، كما في المثال الاول ، فان موضوع العام فيه هو العالم الزاهد . أو عدمي موافق له كما في المثال الثاني ، فان موضوع العام فيه هو العالم اللامقبل على الدنيا ، وحينئذ فاذا شك في تحقق عنوان العام كالعلم أو الزهد أو عدم الاقبال على الدنيا في مورد ، فان أمكن احراز المشكوك فيه بأصل موضوعي وجودي يحكم به بوجود المشكوك فيه في ذلك المورد ليحكم به بثبوت حكم العام له، أو عدمي يحكم به بنفيه فيه ليحكم به بنفي حكم العام عنه، تعين الرجوع اليه كما اذا كان العلم أو الزهد أو عدم الاقبال على الدنيا في ذلك المورد مسبوقاً بالوجود ، فانه يستصحب وجوده ، ويحكم عليه بحكم العام، أومسبوقاً بالعدم فانه يستصحب عدمه وينفى عنه حكم العام . وان لم يمكن احراز المشكوك فيه بأصل موضوعي ، فالمرجع هي الاصول العملية .

وعلى أي تقدير لا يمكن التمسك بالعام لاثبات حكمه في ذلك الفرد المشكوك تحقق عنوان العام فيه ، وكأن هذا مما لا اشكال فيه ، وهو من صغريات عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ، كما لا يمكن التمسك بالاصل لاحراز فردية المشتبه للعام لاجراء الحكم عليه ، لعدم امكان احراز العناوين

من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص[١]، بل بكل عنوان[٢]

الخاصة بالاصل الا على القول بالاصل المثبت . وهذا واضح ، ولعله لذا لم يتعرض له المصنف قدس سره، انما الاشكال في المخصص المنفصل أومايكون كالاستثناء من المتصل حسبما ذكره في المتن . فغرضه من قوله: «أو كالاستثناء» تعميم الحكم الآتي لكل مخصص يكون بلسان الاخراج.

١) يعني : عنواناً خاصاً وجودياً مقابلا لعنوان المخصص ، ومقصوده: أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لا يتعنون بعنوان خاص ، بل هو باق على ما كان عليه العام قبل التخصيص من اللاعنوانية، فكل عنوان كالهاشمية والغنى والفقر والعربية والعجمية وغيرها مما اذا كان ثابتاً للعام ـ كالعلماء ـ قبل التخصيص من غير دخل لها في الموضوع ـ وهو العالم ـ فهو باق على حاله ، ولم يصر الباقي تحت العام معنوناً بعنوان غير الخاص .

وعلى هذا، فيكفي في اثبات حكم العام للفرد المشكوك نفي الخاص بالاصل وليس هذا تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية ، كما هو واضح . هذا بالنسبة الى تعنون العام بخاص وجودي في مقابل المخصص .

وأما تعنونه بعنوان خاص عدمي، وهو عدم عنوان المخصص فمما لابد منه فاذا خصص العلماء في قوله : « أكرم العلماء » بمثل « لا تكرم النحويين » فيعنون الباقي تحت العام بالعلماء غير النحويين، فيتركب موضوع وجوب الاكرام من العالم غير النحوي بعد أن كان بسيطاً وهو العالم فقط ، وحينئذ ففي الفرد المشكوك أنه غير نحوي أولا، يحرز وجود هذا الخاص العدمي بالاصل أيضاً وبه يبقى تحت العام ، ويترتب عليه حكمه كما في الخاص الوجودي .

٢) يعني : بل كان الباقي معنوناً بكل عنوان ثبت للعام قبل التخصيص كالهاشمية والعربية وغيرهما من العناوين، ولم ينثلم شيء من تلك العناوين

لم يكن ذلك [ذاك] بعنوان الخاص كان(١) احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي(٢) في غالب الموارد الا ماشذ(٣) ممكناً(٤)، فبذلك(٥)

بطرو التخصيص عليه الا عنوان الخاص، فانه فقط خرج عن العناوين التي كانت تحت العام، وخروجه عنه لا يوجب تعنون الباقي بعنوان غير تلك الافراد الخارجة. نظير ما اذا وجب اكرام عشرة من العلماء، ثم مات منهم اثنان، فان من المعلوم عدم تعنون الباقي بعدمهما، فالتخصيص اعدام لبعض أفراد العام، لا تقييد له. وعليه، فيكون الخاص مانعاً عن حكم العام، فاذا زال هذا المانع في الفرد المشتبه بالاصل جرى عليه حكم العام، اذ المفروض عدم تعنون العام بعنوان. وهذا بخلاف الوصف من المتصل، فان التخصيص به يوجب تعنون العام بعنوان الخاص وجودياً كان أو عدمياً. ففي المشتبه ان أمكن احراز العنوان بأصل موضوعي وجودي أو عدمي أخذ به، والا فالمرجع الاصول العملية، كما تقدم.

١) جواب « لما » في قوله: « لما كان »وضمير « منه » راجع الى الباقي.

٢) المنقح لموضوع العام لاجراء حكمه عليه، وبهذا الاصل يخرج المقام عن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لان هذا الاصل الموضوعي كالعلم بفردية شيىء للعام في لزوم ترتيب حكمه عليه.

٣) كموارد تعاقب الحالتين، كما اذا طرء كل من الفسق والعدالة مثلا على شخص، ولم يعلم المتقدم منهما، فان الاصل لا يجري في شيىء من الحالتين ولا يحكم فيه بحكم العام، لكن موارد تعاقب الحالتين في غاية الندرة، ففي غالب الموارد يمكن احراز المصداق المشتبه بالاصل الموضوعي.

٤) خبر « كان » في قوله: «كان واحراز المشتبه منه».

٥) يعني: فبالاصل الموضوعي يحكم على الفرد المشتبه بحكم العام.

يحكم عليه بحكم العام وان لم يجز التمسك به[١] بلا كلام، ضرورة أنه[٢] قلما لم يوجد [لايوجد] عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنه مما بقي تحته[٣]، مثلا[٤] اذا شك أن امرأة تكون قرشية، فهي وان كانت

١) أي : العام ، فان التمسك بالعام مع الغض عن الاصل الموضوعي غير جائز ، لكنه ـ بعد احراز فردية المشتبه للعام بسبب الاصل المزبور ـ لا مانع من التمسك بالعام، لخروجه حينئذ عن التمسك به في الشبهة المصداقية، كما تقدم.

٢) الضمير للشأن ، وقوله : « ضرورة » تعليل لاحراز المشتبه بـ الاصل الموضوعي غالباً .

٣) أي : تحت العام، وضميرا «أنه وفيه» راجعان الى عنوان، وضمير «به» راجع الى الاصل .

٤) غرضه تطبيق ما أفاده ـ من عدم تعنون العام بعنوان بعد التخصيص حتى يحتاج لاثبات فردية المشتبه للعام الى احراز ذلك العنوان الخاص ، بل يكفي نفي الخاص بالاصل في اثبات فردية المشتبه للعام ـ على المثال، وهو: أن مادل على تحيض المرأة الى خمسين سنة عام يشمل كل امرأة سواء كانت قرشية أم غيرها وقد خصص هذا العام بالمرأة القرشية، ف «كل امرأة ترى الحمرة الى خمسين الا أن تكون امرأة من قريش »[١] فعلى ما أفاده المصنف من عدم تعنون المرأة بعد اخراج القرشية عنها بعنوان يمكن احراز حكم المرأة المشكوكة قرشيتها بالاصل ، بأن يقال: ان هذه المرأة لم يكن بينها وبين القريش انتساب، وبعد

---

(١) الوسائل ج ٢ ، الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٢، رواه ابن أبي عمير مرسلا عن أبي عبدالله عليه السلام « اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم ترحمرة الا أن تكون امرأة من قريش» ورواه الشيخ باسناده عن أحمد بن محمد مثله .

وجدت[اذاوجدت] اما قرشيةأوغيرها ، فلاأصل(*) يحرزأنها قرشية

وجودها يشك في انتقاض عدم الانتساب ، فيستصحب. ويكفي في اثبات حكم العام ـ أعني تحيض المرأة الى خمسين عاماً ـ استصحاب عدم الانتساب بينها وبين قريش ، اذ المفروض أن المرأة المحكومة بالتحيض الى خمسين لم تقيد بقيد، فالمرأة غير القرشية والمرأة التي لم يتحقق انتساب بينها وبين قريش مندرجتان تحت العام ، وعدم الانتساب المزبور يكون بمفاد ليس التامة ، واستصحابه كاف في ادراج المرأة المشكوكة القرشية فيمن تتحيض الى خمسين لما عرفت من عدم تعنون العام بعنوان .

(*) يعني الاصل الجاري في العدم النعتي ، أو الوجود كذلك . ووجه عدم جريان هذا الاصل واضح ، لعدم الحالة السابقة له، ولذا نفى هذا الاصل وأبدله بأصالة عدم الانتساب الذي هو عدم محمولي .

لكن لا يخفى أن العدم المحمولي في كل ماهية جوهرية أو عرضية ينتقض بوجود فرد منها بحيث لا يصح حمل العدم على تلك الماهية مع وجوده بالضرورة الا اذا قيدت بقيد كالانسان الشجاع ، فانه لا يصح أن يقال: ان الانسان معدوم لوجود أفراده ، وأما اذا لم يكن فرد من الانسان الشجاع موجوداً ، فيصح أن يحمل عليه العدم ، لكنه ليس عدماً محمولياً، بل نعتياً. فعلى هذا لا يصح حمل العدم المحمولي على طبيعة الانتساب الى قريش بعد انتقاض عدمه بوجود نساء من قريش، فلا يجري أصالة عدم تحقق الانتساب المحمولي بينها وبين قريش، اذ لا يصح أن يقال : الانتساب الى قريش معدوم، الا أن يقيد ذلك بهذه المرأة بأن يقال : ان انتساب هذه الى قريش غير معلوم، ولا يصح الاستصحاب حينئذ لعدم الحالة السابقة له .

. . . .

. . . .

ثم ان ما أفاده من جريان الاصل في العدم المحمولي في المقام مبني على عدم تعنون العام بعنوان عدمي، كالمثال، فان المرأة التي ترى الحمرة الى خمسين لم تقيد بقيد عدمي وهو عدم قرشيتها ، والخاص انما أخرج المرأة القرشية ، فالباقي تحت العام بعد التخصيص المرأة المعلوم عدم قرشيتها، والتي لم يثبت انتسابها الى قريش ، فأصالة عدم الانتساب اليه تثبت فردية هذه المرأة للعام ، فتصير محكومة بحكمه، فعلى هذا المبنى لا يقيد العام بقيد عدمي اذا كان الخاص أمراً وجودياً ، كقوله : «الا أن تكون امرئة من قريش» ، ولا يقيد بقيد وجودي اذا كان الخاص أمراً عدمياً ، كقوله : « أكرم العلماء غير الفساق ». والحاصل: أن التخصيص مطلقاً من المتصل والمنفصل واللفظي واللبي لا يوجب تعنون العام.

لكن هذا المبنى غير سديد عند جل المحققين ، وأن الصحيح هو تعنونه بعنوان وجودي أو عدمي حسب اختلاف الخاص ايجاباً وسلباً . والوجه في ذلك: أن أوصاف العام قائمة به قبل ورود الحكم عليه، حيث انه قبل الحكم عليه ينقسم الى تلك الاوصاف ، بحيث يصح أن يقال : « العلماء اما هاشميون واما غيرهم واما فلسفيون واما غيرهم » فاذا ورد على العام حكم ، فـان كان لتلك الاوصاف دخل في ذلك الحكم كان لها دخل في الموضوع لا محالة، بحيث يصير الموضوع مركباً من العام ووصفه كالعلماء العدول.

وان لم يكن لتلك الاوصاف دخل في الحكم ، بأن يكون تمام الموضوع نفس طبيعة العالم كان الموضوع بسيطاً غير ملحوظ معه شيء مـن الاوصاف القائمة به .

. . . .

. . . .

فالنتيجة: أن دخل الوصف في الحكم يوجب خروج الموصوف عن كونه تمام الموضوع الى جزء الموضوع، فالعالم اذا لوحظ مع العدالة موضوعاً لوجوب الاكرام، فلا محالة يصير «العالم العادل» موضوعاً له، وتنقلب بساطة الموضوع الى التركب، ولا نعني من تعنون العام الا هذا.

ويظهر مما ذكرنا: ضعف ما عن بعض مشايخنا الاعاظم (قده) من «أن التخصيص بمنزلة موت بعض الافراد، فكما أن الموت لا يوجب تعنون العام وتقيده بموت بعضهم، بل الموضوع نفس العام بلا قيد، ضرورة عدم تقيد العلماء في قوله: «أكرم العلماء» بغير من مات منهم، بل الموضوع بتمامه هو نفس العلماء، فكذلك التخصيص، فانه يخرج الافراد غير المرادة من غير تصرف في الموضوع. والحاصل: أن التخصيص كالموت يوجب قلة الافراد، لا تعنون العام بعنوان وتقيده بقيد، فالموضوع لوجوب الاكرام في المثال قبل التخصيص وبعده هو طبيعة العلماء بلا قيد».

توضيح الضعف: أن معنى عدم التعنون بقاء العام بعد التخصيص على كونه تمام الموضوع بحيث يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، وهو بديهي البطلان لان العام موجود في ضمن أفراد الخاص كالعالم الفاسق، مع عدم كونه محكوماً بحكمه ـ وهو وجوب الاكرام ـ، فلابد من انقلاب العام عن البساطة، وكونه تمام الموضوع بسبب التخصيص الى التركب، وصيرورته جزء الموضوع الذي هو العالم غير الفاسق.

وبالجملة: فالتخصيص يوجب تعنون العام بعنوان وجودي أوعدمي، وليس كالموت موجباً لقلة الافراد فقط. فقياس التخصيص بالموت ليس في محله،

أو غيرها، الا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح أنها ممن لاتحيض الا الى خمسين، لان المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً [1] باقية تحت ما دل على أن المرأة

---

١) يعني: كالمرأة غير القرشية، فكل امرأة تحيض الى خمسين، والخارج هي المرأة القرشية.

ولا نحتاج في اثبات التحيض الى خمسين للمرأة المشكوكة القرشية الى احراز عدم قرشيتها حتى يقال: ان الاصل ـ وهو استصحاب العدم الازلي ـ قاصر عن اثباته، لان المستصحب ان كان عدمها النعتي ـ اي بمفاد ليس الناقصة ـ فهو مشكوك فيه من أول الامر، فليس له حالة سابقة حتى يستصحب، لان المرأة اما وجدت قرشية أو وجدت غير قرشية، حيث ان وصفي القرشية وغير القرشية من الاوصاف التي لا تتحقق الا في ظرف وجود موضوعها، فقبل وجوده لا حالة سابقة لها ليجري فيها الاستصحاب، اذ لم يكن زمان وجدت فيه المرأة لا قرشية ولا غير قرشية. وان كان المستصحب عدمها المحمولي ـ أي بمفاد ليس التامة ـ فهذا صحيح، لكنه لا يثبت المقصود وهو عدم كونها قرشية الا على القول بالاصل المثبت الذي لا يقول به المصنف، وذلك لعدم الحاجة الى اثبات عدم قرشيتها في ادراجها تحت العام، كما عرفت آنفاً.

اذ التخصيص يضيق دائرة موضوعية العام لحكمه بالضرورة، ويخرجه عما كان له من الاستقلال في الموضوعية، كما مر آنفاً. بخلاف الموت، فانه ليس الا اعداماً لبعض الافراد من دون تصرف في نفس العام. بل لا وجه للتصرف فيه وتقييده به بعد كون الموت قائماً بغير الافراد الباقية، لما ثبت في محله من امتناع تقييد جوهر بعرض قائم بجوهر آخر.

انما ترى الحمرة الى خمسين ، والخارج عن تحته هي القرشيـة ، فتأمل تعرف (*) .

وهم[١] وازاحة ، ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد[٢] لا من جهة احتمال التخصيص ، بل من جهة أخرى ،

---

١) ذكر هذا الوهم في التقريرات ، وحاصله : أنه قد يتمسك بالعمومات في غير الشك في التخصيص ، كما اذا كان الشك لاحتمال فقـدان شرط ، أو وجود مانع ، فان الشك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف ليس ناشئاً من الشك في التخصيص ، بل هو ناش من احتمال اشتراط صحته بأن يكون بالماء المطلق لو فرض اجمال في أدلة تشريع الوضوء من هذه الجهة ، فان بعضهم تمسك بعموم أدلة وجوب الوفاء بالنذر لصحة هذا الوضوء أو الغسل اذا تعلق به النذر ، وحكم ببراءة ذمته عن النذر .

٢) أي : في حكم فرد مع العلم بفرديته .

(*) حتى لا تتوهم التعارض بين أصالة عدم الانتساب الى قريش ، وبين عدم الانتساب الى غير قريش ، ويسقط الاصل المزبور عن الاعتبار ، وذلك لان التعارض فرع ترتب الاثر على كل من المتعارضين ، وليس المقام كذلك ، اذ لا أثر لاصالة عدم الانتساب الى غير قريش بعد وضوح كون موضوع الحكم بالتحيض نفس المرأة ، لا بقيد كونها من غير قريش حتى تصح دعوى جريان أصالة عدم الانتساب بينها وبين غير قريش .

فالمتحصل : أن موضوع الحكم بالتحيض الى خمسين سنة نفس المرأة ، والمانع عن ذلك انتسابها الى قريش ، فاذا زال هـذا المانع بالاصل حكم بتحيضها الى خمسين .

كما اذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته (*) بعموم مثل«أوفوا بالنذور» فيما اذا وقع متعلقاً للنذر، بأن يقال[١]: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم[٢]، وكل ما يجب الوفاء به لامحالة يكون صحيحاً، للقطع[٣] بأنه لولا صحته لما

---

١) هذاتقريب التمسك بعموم أدلة النذر على صحة الوضوء بالمائع المضاف وقد قرره في التقريرات بما لفظه: «فيقال: انهذا الفرد من الوضوء يجب الوفاء به، لعموم قوله: أوفوا بالنذر، وكل مايجب الوفاء به يجب أن يكون صحيحاً فيجب أن يكون الوضوء صحيحاً. أما الصغرى فبالعموم، وأما الكبرى فللقطع بأن ماليس صحيحاً لا يجب الوفاء به، وقد شاع التمسك بمثل ذلك في كلمات بعضهم كما لا يخفى على المتتبع».

٢) وهو ما دل على وجوب الوفاء بالنذر.

٣) تعليل لقوله: «وكل مايجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً» وهذا ضروري، اذ لا معنى لوجوب الوفاء بالنسبة الى العمل الفاسد الذي لايتعلق به أمر حتى يجب امتثاله.

(*) لا يخفى أن لازم صحته صحة مايترتب عليه من المشروط بالطهارة كالصلوة والطواف.

لا يقال: ان قاعدة الاشتغال تقتضي لزوم اعادة الوضوء أو الغسل بالماء المطلق واعادة ما ترتب عليه من الصلوة وغيرها، لتوقف اليقين بالفراغ عليه.

فانه يقال: لا مجال لقاعدة الاشتغال بعد ثبوت صحة الوضوء أو الغسل بالدليل الاجتهادي أعني به: عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر.

وجب الوفاء به[١].

وربما يؤيد ذلك[٢] بما ورد[٣] من صحة الاحرام (*) والصيام[٤]

---

١) هذا وضمائر «صحته ، بأنه ، به» راجعة الى «ما» الموصول في قوله: «وكل ما يجب».

٢) أي : التمسك بالعام في حكم الفرد من غير ناحية الشك في التخصيص، وجه التأييد : أنه يحتمل كون النص الخاص الدال على صحة النذر في الاحرام قبل الميقات، والصوم في السفر كاشفاً عن اقتضاء عموم مادل على وجوب الوفاء بالنذر لصحة المنذور اذا شك في صحته.

٣) كما صرح به جماعة ، بل في الجواهر: «بل المشهور نقلا ان لم يكن تحصيلا» ويدل عليه جملة من النصوص، كصحيح الحلبي «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة، قال عليه السلام: فليحرم من الكوفة، وليف لله تعالى بما قال»[١]، وقريب منه خبرا أبي بصير[٢] وعلى بن أبي حمزة[٣].

٤) معطوف على «الاحرام».

(*) لا يخفى أن النصوص وافية بصحة هذا النذر ، والخروج عن قاعدة اعتبار رجحان متعلق النذر في نفسه . فما عن الحلي في السرائر والفاضل في المختلف والاصبهاني في كشفه ج ١ ص ٣٠٧ «من تقوية عدم الجواز كما عن بعضهم، والميل اليه كما عن الآخر، استناداً الى تلك القاعدة» ضعيف ، لكونه اجتهاداً في مقابل النص الصحيح المعمول به .

ونسب بطلان هذا النذر الى المحقق في المعتبر ، لكن عبارته لا تساعد على ما نسب اليه من تقوية عدم الجواز ، قال في المعتبر ص ٣٤٣ : «لو نذر

(١و٢و٣) الوسائل ج ٨ ، الباب ١٣ من أبواب المواقيت ، الحديث ١و٢و٣ .

قبل الميقات، وفي السفر[١] اذا[٢] تعلق بهما النذر كذلك[٣].

١) قيد للصيام ، يعني : من صحة الصيام في السفر ، كما أن قوله : « قبل الميقات » قيد للاحرام .

٢) قيد لقوله : « صحة الاحرام » ، وضمير « بهما » راجع الى الاحرام والصوم .

٣) أي : بأن قيد نذر الاحرام بكونه قبل الميقات، ونذر الصوم بكونه في السفر منفرداً أو منضماً الى الحضر، فلا يكفي نذر الصوم مطلقاً في صحة الصوم المنذور في السفر ، وان كان الاطلاق شاملا للسفر اجمالا كما قرر في محله، وان اكتفى في صحته فيه باطلاق النذر غير واحد كالمفيد والمرتضى وسلار قدس الله تعالى أسرارهم .

ثم انه يدل على الحكم المزبور في نذر الصوم في السفر : صحيح علي بن مهزيار ، قال : « كتب بندار مولى ادريس : يا سيدي نذرت أن أصوم كل يوم سبت ، فان أنا لم أصمه ما يلزمني من الكفارة ، فكتب عليه السلام

الاحرام بالحج من موضع معين لزم وان كان قبل الميقات » ... الى أن قال : « وربما كان المستند ما رواه علي بن أبي حمزة البطائني » . . . الى أن قال: « وربما طعن في النقل بأن علي بن أبي حمزة واقفي ، و كذا سماعة ، وبأن الاحرام قبل الميقات غير جائز ، ولا ينعقد ، فلا يتناوله النذر ، لانه نذر معصية بالنقل المستفيض عن أهل البيت عليهم السلام » .

وعليه ، فالمحقق في المعتبر لم يقوّ عدم الجواز ، ولا مال اليه، وانما نقل الطعن في الجواز قولا ، ولعل الطاعن الحلي في السرائر . نعم هذا متجه على أصل الحلي من عدم حجية أخبار الآحاد عنده ، راجع السرائر ص ١٣٣ .

والتحقيق[1] أن يقال . انه لامجال لتوهم الاستدلال بالعمومات

وقرأته : لا تتركه الا من علة، وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا أن تكون نويت ذلك ، وان كنت أفطرت منه من غير علة فتصدق بقدر كل يوم على سبعة مساكين نسأل الله التوفيق لمايحب ويرضى »[1] (*).

١) هذا دفع الوهم المزبور وازاحة لـه . توضيحه : أن الحكم الشرعي الثابت لموضوعه لايخلو عن ثلاثة أقسام :

الاول: أن يكون ثابتاً للشيىء بعنوانه الاولي الذاتي، كالاباحة الثابتة لعنوان الماء والحنطة والتمر واللحم ونحوها من العناوين الذاتية .

الثاني : أن يكون ثابتاً للشيىء بعنوانه الثانوي، بأن يكون ثابتاً له لتعنونه بعنوان خارج عن ذاته ، لكن بشرط ثبوت حكم خاص لهذا الشيىء بعنوانه الاولـي كالصوم، فان الوجوب قد ثبت له بعنوان ثانـوي ـ كالنذر ـ خارج عن ذاته، لكن هذا الوجوب انما يثبت له بعنوانه الثانوي اذا كان بعنوانه الاولي

(*) ولايقدح جهالة الكاتب ولا اضمار المكتوب اليه بعد العلم بكونه الامام عليه السلام ، ولاعدم العمل، لكون كفارة النذر الصدقة على سبعة مساكين، كما ثبت كل ذلك في محله . وبهذا النص يقيد اطلاق ما دل على النهي عن الصوم في السفر، وكذا اطلاق مادل على النهي عن الصوم في السفر مع اطلاق النذر وعدم تقييده بالسفر، هذا.

مضافاً الى مافي الجواهر: «وأما النذر المقيد به فقد تشعر عبارة المتن بوجود الخلاف فيه، الا اني لم أجده لاحد من أصحابنا كما اعترف به بعضهم» فينبغي أن تكون المسألة صافية عن الاشكال ، والتفصيل موكول الى محله .

---

(١) الوسائل ج ٦ ، الباب ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم ، الحديث ١

المتكفلة لاحكام العناوين الثانوية فيما شك من [في] غير جهة تخصيصها[١] اذا أخذ في موضوعاتها أحد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها[٢] الاولية،

أي بما هو صوم راجحاً ، وكصلوة الليل، أو التصدق على الفقراء، ونحوهما من الافعال الراجحة بعناوينها الاولية، حيث انها تجب بعد طرو العناوين الثانوية - كالنذر - عليها . وكالوجوب الثابت للفعل بعنوان ثانوي ، كاطاعة الوالد بشرط كون الفعل الذي أمر به الوالد مباحاً بعنوانه الاولي .

الثالث : أن يكون الحكم ثابتاً له بعنوانه الثانوي مطلقاً ، أي بدون أن يكون ثبوت الحكم لهذا الشيء بعنوانه الثانوي مشروطاً بثبوت حكم خاص له بعنوانه الاولي ، كالحرمة الثابتة للغنم بعنوان كونها موطوءة ، فان ثبوتها لها بهذا العنوان غير مشروط بثبوت الاباحة مثلا لها بعنوانها الذاتي الاولي، يعني لم تؤخذ الاباحة للغنم بعنوانها الاولي شرطاً في ترتب الحرمة عليها بعنوانها الثانوي - وهو كونها موطوءة - بل الحرمة تترتب عليها اذا صارت موطوءة وان فرض عدم ثبوت أي حكم شرعي لها بعنوانها الاولي ، اي قبل صيرورتها موطوءة .

١) اي: العمومات المتكفلة لاحكام العناوين الثانوية، وكون الشك في غير جهة التخصيص ، كالشك في صحة نذر الوضوء أو الغسل بالمضاف كماء الرمان فان الشك في وجوب الوفاء بهذا الوضوء انما هو للشك في رجحان الوضوء بالماء المضاف ، فهو شك في صغروية هذا الوضوء لكبرى وجوب الوفاء ، لا في تخصيص عموم وجوب الوفاء بالنذر .

٢) الضمير راجع الى الافعال ، وضمير «موضوعاتها» راجع الى الاحكام وقوله : « اذا أخذ » قيد لقوله : « الاستدلال » وهو اشارة الى القسم الثاني

كما هو الحال[1]

أعني أخذ حكم خاص ثابت للعنوان الاولي في موضوع الحكم الثانوي. وتوضيح ما أفاده في التحقيق: أنه لا مجال للتمسك بالعموم في هذا القسم، لرجوع الشك فيه الى الشك في ثبوت عنوان العام، لا في حكمه، حتى يصح التمسك بعمومه لاثبات الحكم للفرد المشكوك فيه، كالشك في عالمية زيد، فان من الواضح عدم جواز التمسك بعموم « أكرم العلماء » لاثبات عالميته. ففي المقام يكون رجحان المنذور في نفسه دخيلا في موضوع وجوب الوفاء بالنذر، بحيث يصير نذر الراجح موضوعاً له، فاذا شك في كون المنذور راجحاً، فلا مجال لاحراز رجحانه واثبات وجوب الوفاء بنذره بالتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر، لعدم تكفل الكبرى ـ وهي الدليل المتكفل للحكم ـ لاحراز الصغرى فان الكبرى لا تثبت الصغرى ليترتب حكمها على الصغرى. كما هو واضح.

١) هذا تمثيل لحكم العنوان الثانوي المشروط بثبوت حكم خاص للعنوان الاولي، فان اطاعة الوالد لا تجب مطلقاً، بل هي مشروطة بكون ما أمر به الوالد بعنوانه الاولي مباحاً أو غير حرام، فاذا شك في اباحته امتنع التمسك بدليل وجوب اطاعة الوالد لإحراز اباحته، لان الشك انما هو في موضوع الدليل لا حكمه.

وكذا الحال في وجوب الوفاء بالنذر: فاذا شك في كون المنذور راجحاً في نفسه امتنع التمسك بدليل وجوب الوفاء بالنذر، لان الشك يكون في الموضوع وهو كون هذا النذر نذر الراجح، ويمتنع احراز الموضوع به. وعليه فاذا شك في صحة الوضوء بالمضاف الذي تعلق به النذر امتنع اثباتها بدليل وجوب الوفاء بالنذر، لكون الشك في الموضوع ـ وهو أن نذره نذر لراجح أولا ـ وقد تقدم أن دليل الحكم لا يثبت موضوعه.

في وجوب اطاعة الوالد، والوفاء بالنذر وشبهه في الامور المباحة، أوالراجحة(١)، ضرورة أنه معه(٢) لا يكاد يتوهم عاقل اذا شك في رجحان شيىء أوحليته(٣) جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء في رجحانه، أو [و] حليته(٤). نعم(٥) لابأس بالتمسك به في جوازه بعد احراز التمكن منه (*)

---

١) الاول في اطاعة الوالد، والثاني في الوفاء بالنذر وشبهه، فانه قدثبت في محله: أن موضوع وجوب اطاعة الوالد هو المباح أوغير الحرام، وموضوع وجوب الوفاء بالنذر هو الامر الراجح في نفسه.

٢) أي: مع أخذ أحد أحكام العناوين الاولية في موضوعات أحكام العناوين الثانوية. وضمير «انه» للشأن، وقوله: «ضرورة» تعليل لقوله: «لا مجال لتوهم الاستدلال» وقد عرفت تقريبه بقولنا: «توضيح ما أفاده في التحقيق ... الخ» فلاحظ.

٣) هذا في وجوب الاطاعة، وما قبله في النذر، و«جواز» مفعول «يتوهم».

٤) مرجع هذا الضمير وضمير «رجحانه» الشيىء، وقوله: «في رجحانه» متعلق بالتمسك. ووجه عدم التوهم ما مر آنفاً من: أن اثبات رجحان المنذور بدليل وجوب الوفاء بالنذر، وكذا اثبات حلية ما أمر به الوالد بدليل وجوب اطاعته تشبث بالدليل المتكفل للكبرى لاحراز الصغرى، نظير احراز عالمية من شك في علمه بدليل وجوب اكرام العلماء.

٥) استدراك على ما أفاده في التحقيق من عدم المجال لتوهم الاستدلال بالعمومات فيما اذا كان الشك من غير جهة تخصيصها، وحاصل الاستدراك: أنه

(*) في اعتبار احراز القدرة في جواز التمسك بالعام كلام، والصواب عدم اعتباره. وعليه فيجوز التمسك مع الشك في القدرة، كما ثبت في محله.

والقدرة عليه[١] فيما[٢] لم يؤخذ في موضوعاتها[٣] حكم أصلا . فاذا شك في جوازه[٤] صح التمسك بعموم دليلها[٥] في الحكم بجوازها[٦] .

لا مانع من التمسك بعموم الدليل في اثبات جواز الشيىء بعد احراز القدرة عليه في القسم الثالث ، وهو ما اذا كان الحكم ثابتاً للشيىء بعنوانه الثانوي مطلقاً أي من دون اشتراطه بثبوت حكم خاص له بعنوانه الاولي ، كحرمة الفعل الضرري ، حيث انها ثابتة للضرر الذي هو عنوان ثانوي من دون اعتبار حكم خاص للفعل بعنوانه الاولي ، فاذا فرضنا عدم دليل على دخل الرجحان في المنذور ، أو الاباحة في موضوع وجوب اطاعة الوالد ، وشككنا في اعتبارهما فيهما ، فلا مانع من التمسك بعموم دليلي وجوب الوفاء بالنذر واطاعة الوالد لوجوبهما ، لكون الشك حينئذ شكاً في التخصيص ، فلا مانع من التشبث بعمومهما لنفي اعتبار الرجحان والاباحة في موضوعي النذر والاطاعة .

١) هذا الضمير وضميرا «جوازه ومنه» راجعة الى شيىء ، و«به» راجع الى عموم.

٢) هذا اشارة الى القسم الثالث الذي تعرضناله بقولنا: « الثالث أن يكون الحكم ثابتاً له بعنوانه الثانوي مطلقاً» أي بدون أن يكون له حكم بعنوانه الاولي.

٣) أي : موضوعات الاحكام بعناوينها الاولية ، والمراد بـ «ما» الموصول الاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الثانوية .

٤) أي: في جواز الشيىء ، وقوله: «فاذا شك» نتيجة قوله: « نعم لابأس».

٥) أي : دليل أحكام الموضوعات بعناوينها الثانوية .

٦) أي : بجواز الشيىء ، فلو فرض شك في جواز الوضوء بمائع مضاف وتعلق به النذر ، ولم يثبت جوازه بالعنوان الاولي ، فلابأس حينئذ بالتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر واثبات جوازه به. والاولى تأنيث ضمير «جوازه» لرجوعه الى شيىء .

واذا كانت(١) محكومة بعناوينها الاولية بغير حكمها بعناوينها(٢) الثانوية وقع [فتقع] المزاحمة بين المقتضيين . ويؤثر الاقوى منهما لو كان في البين(٣) ، والا(٤) لم يؤثر أحدهما ، والا(٥) لزم الترجيح بلا مرجح ، فليحكم عليه حينئذ(٦) بحكم آخر كالاباحة اذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة مثلا .

---

١) يعني : واذا كانت موضوعات الاحكام محكومة بعناوينها الاولية بغير الاحكام الثابتة لها بالعناوين الثانوية . وغرضه أنه تارة يكون الشيىء بالعنوان الاولي مشكوك الحكم، فحينئذ يجوز ارتكابه بلحاظ الحكم الثابت له بالعنوان الثانوي بلا مزاحمة أصلا .

وأخرى يكون العنوان الاولي معلوم الحكم ـ كوجوب الوضوء ـ فانه اذا طرء عليه عنوان الضرر ، وصار الوضوء ضررياً ، فلا محالة يقع التزاحم بين مقتضي الوجوب ومقتضي الحرمة، ويكون الحكم الفعلي تابعاً لاقوى المقتضيين لو كان أحدهما أقوى من الآخر، ولو كانا متساويين تساقطا، لقبح الترجيح بلا مرجح فيحكم عليه بحكم آخر غير مايقتضيه الدليلان ـ كالاباحة ـ فيما اذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والآخر مقتضياً للحرمة.

٢) هذا الضمير وضميرا « بعناوينها وحكمها » راجعة الى موضوعاتها .

٣) يعني : لوكان في البين أقوى .

٤) يعني: وان لم يكن أحدهما أقوى، فلا يؤثر أحدهما في الحكم الفعلي.

٥) يعني : وان أثر أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح، اذ المفروض تساوي المقتضيين .

٦) يعني: فليحكم على الشيىء حين تساوي المقتضيين بحكم آخر ـ كالاباحة ـ فيما اذا كان أحد المقتضيين مقتضياً للوجوب ، والآخر للحرمة .

وأما[١] صحة الصوم في السفر بنذره فيه- بناء على عدم صحته فيه[٢] بدونه - وكذا الاحرام قبل الميقات، فانما هو (*) لدليل خاص[٣] كاشف عن رجحانهما ذاتاً[٤] في السفر وقبل الميقات (**)

---

١) غرضه بيان حال التأييد الذي ذكره المستدل بالعمومات لإحراز حكم الفرد المشتبه من غير جهة التخصيص. وقد رد المصنف هذا التأييد بوجوه: الاول: ما يرجع الى اثبات الرجحان في الصوم في السفر، والاحرام قبل الميقات، والكاشف عن هذا الرجحان النص الدال على صحة الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات بسبب النذر، بحيث لولا هذا النص لكان كلاهما باطلا لما دل من النص والاجماع على بطلانهما.

والحاصل: أن دليل صحة النذر فيهما يكشف عن رجحانهما، لا أن عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر يدل على صحة النذر فيهما حتى يقال بصحة التمسك بالعام وان لم يكن الشك من جهة التخصيص.

٢) هذا الضمير وضمير «فيه» في قوله: «بنذره فيه» راجعان الى «السفر» وضميرا «صحته وبنذره» راجعان الى الصوم، وضمير «بدونه» الى النذر.

٣) وهو ما تقدم من صحيح علي بن مهزيار الاهوازي عند شرح قول المصنف: «والصيام قبل الميقات وفي السفر اذا تعلق بهما النذر كذلك».

٤) أي: لا عرضاً من ناحية النذر، بل هما راجحان قبل النذر، والنص كاشف عن ذلك الرجحان، وضمير «رجحانهما» راجع الى الصوم والاحرام.

(*) الاولى تأنيث الضمير، لرجوعه الى «صحة الصوم»: كما لا يخفى.

(**) لا يخفى بعد هذا الوجه، لمنافاته لالتزام الائمة عليهم السلام بترك

وانما(١) لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر(٢) [بالنذر]،

---

١) هذا اشارة الى توهم ، وهو : أن الرجحان الذاتي ان كان ملزماً اقتضى تشريع الوجوب، وان لم يكن ملزماً اقتضى تشريع الندب، مع أنه ليس كذلك لعدم تشريع الوجوب الا بعد النذر ، وهذا كاشف عن عدم الرجحان الذاتي لهما قبله .

٢) أي: مقارناً لوجود النذر، لا متأخراً عنه بأن يكون معلولا له، والا يلزم حينئذ تعلق النذر بالمرجوح، فيرجع الاشكال، وقوله: « لمانع » دفع للتوهم المزبور ، وحاصله : أن مجرد وجود المقتضي لا يكفي في تشريع الحكم ، بل لابد من عدم المانع أيضاً ، فاقتران رجحان الصوم ذاتاً في السفر وكذا الاحرام قبل الميقات بوجود المانع يمنع عن تشريع الاستحباب قبل تعلق النذر بهما ، فبالنذر يرتفع المانع ، ويؤثر المقتضي في التشريع بلا مانع .

وبالجملة : الرجحان الذاتي في الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات مقرون بمانع الجعل ، كالمشقة في الصوم في السفر ، والمشقة الزائدة في ترك محرمات الاحرام ، لزيادة المسافة والزمان على الميقات . وهذا المانع يرتفع مقارناً لوجود النذر ، لا متأخراً عنه ومعلولاً له ، اذ يلزم حينئذ تعلق النذر بالمرجوح ، مع أنه لابد من تعلقه بالراجح ، ولذا قال المصنف على ما في أكثر النسخ «مع النذر» ولم يقل « بالنذر » .

الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات، اذ لو كانا راجحين ذاتاً وكانت المشقة مانعة عن توجه الطلب اليهما لم يلتزموا بتركهما، فهذا الالتزام يكشف عن عدم رجحانهما الذاتي .

وامالصيروتهما[١] راجحين يتعلق (*) النذر بهما بعدما لم يكونا كذلك[٢] كما ربما يدل عليه[٣] ما في الخبر من كون الاحرام قبل الميقات

---

١) هذا ثاني الوجوه التي رد بها المصنف التأييد المذكور ، وحاصله : صيرورة الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر راجحين حين تعلق النذر بهما لانطباق عنوان راجح عليهما ملازم للنذر ، أو مقارن له ، اذ لو كان النذر علة لذلك العنوان لزم تأخر الرجحان عن النذر ، وكونه ناشئاً عنه ، وهو ينافي مادل على اعتبار الرجحان في متعلق النذر ، فالجمع بينه وبين مادل على صحة النذر في هذين الموردين يقتضي أن يكون الرجحان في المتعلق قبل النذر أو في رتبته ، فليسا خارجين عن عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر .

٢) أي : راجحين ، وضمير « بهما » راجع الى الاحرام والصوم .

٣) أي : على الوجه الثاني ، وهو صيرورة الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر راجحين حين النذر ، وعدم اشتمالهما على الرجحان قبل النذر ، فان ما دل على كون الاحرام قبل الميقات ، كالصلوة قبل الوقت ، أو كالصلوة في في السفر أربعاً يدلان على عدم الرجحان في الاحرام قبل الميقات ، بل الرجحان يحدث للمتعلق حين تعلق النذر بهما ، وانما عبر المصنف بقوله : «كما ربما يدل » دون « كما يدل » لاجل احتمال وجود الرجحان في ذات الصلوة قبل الوقت ، غاية الامر أن هناك مانعاً عن الجعل يرتفع ذلك المانع بدخول الوقت

(*) الاولى أن يقال : « مع تعلق النذر » أو « حين تعلق النذر » لان الباء ظاهر في السببية ، وكون الرجحان معلولا للنذر وناشئاً عنه ، وهو خلاف ماتسالموا عليه من اعتبار الرجحان مع الغض عن النذر ، فلابد أن يكون الباء للمصاحبة - كما في بعض حواشي المتن - وان كان خلاف الظاهر.

كالصلوة قبل الوقت(١).

لا يقال(٢): لا يجدي صيرورتهما راجحين بذلك(٣)(*) في عباديتهما

فيرجع الى الوجه الاول، وهو ما ذكره «قده» بقوله: «فانما هو لدليل خاص».

ومن هنا يظهر الفرق بين الوجهين ، وحاصله : أن الرجحان على الوجه الاول يكون باقتضاء ذات الاحرام قبل الميقات ، والصوم في السفر . وعدم الجعل فعلا على طبق الرجحان الذاتي انما يكون لمانع يرتفع بالنذر .

وعلى الوجه الثاني لا يكون الرجحان في ذاتيهما أصلا، بل يحدث الرجحان بطرو عنوان راجح ملازم لوجود النذر المتعلق بهما، فيفترق الوجهان في كون الرجحان في ذاتيهما على الاول ، وفي الخارج عن ذاتيهما على الثاني ، كما أنهما يشتركان في تلازم الرجحان الفعلي مع النذر .

١) يعني : في عدم الرجحان ، فكما لا رجحان في الصلوة قبل الوقت ، فكذلك في الاحرام قبل الميقات .

٢) هذا اشكال على الوجه الثاني الذي تعرض له بقوله: « واما لصيرورتهما راجحين » . وحاصل الاشكال : أن الرجحان الناشيء من قبل النذر لا يجدي في عبادية الصوم والاحرام اللذين هما من العبادات قطعاً، اذ الامر بالوفاء بالنذر توصلي لا تعبدي ، فلا يندفع اشكال عبادية الصوم في السفر ، والاحرام قبل الميقات بهذا الوجه الثاني .

٣) أي : بسبب النذر ، وضميرا « صيرورتهما وعباديتهما » راجعان الى الصوم والاحرام .

(*) الصواب تبديل الباء بـ« مع » كما عرفت في التعليقة السابقة. وكيف كان ، فلا مجال لهذا الاشكال ودفعه ، لانهما يتجهان بناء على كون الرجحان

ضرورة[١] كون وجوب الوفاء توصلياً لايعتبر في سقوطه الا الاتيان بالمنذور بأي داع كان .

فانه يقال[٢]: عباديتهما انما تكون لاجل كشف[٣] دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما[٤] ملازم[٥] لتعلق النذر بهما . هذا[٦]

١) تعليل لقوله: «لا يجدي» يعني: أن وجوب الوفاء الناشيء عن الرجحان الآتي من قبل النذر توصلي ، فلا يجدي في عبادية الصوم والاحرام المنذورين اذ لا منشأ لها كما تقدم .

٢) هذا دفع الاشكال المزبور، وحاصله: أن العبادية لم تنشأ من الرجحان الآتي من قبل النذر ، بل نشأت من انطباق عنوان راجح على الصوم والاحرام ملازم لتعلق النذر ، بحيث لا يتحقق ذلك العنوان الا حين النذر ، فعباديتهما ناشئة عن ذلك العنوان، لاعن النذر حتى يناقش فيه بعدم كفاية الرجحان الناشيء عن النذر ولا الامر بوفائه في عباديتهما .

٣) هذا الكشف انما يكون بدلالة الاقتضاء .

٤) هذا الضمير وضميرا «عباديتهما وصحتهما» راجعة الى الصوم والاحرام.

٥) صفة لقوله : « عنوان » وضمير « بهما » راجع الى الصوم والاحرام.

٦) هذا ثالث الوجوه التي رد بها المصنف التأييد المزبور ، وحاصله :

معلولاً للنذر ، وناشئاً عن قبله ، اذ يكون الامر النذري المترتب عليه حينئذ كالامر الاجاري توصلياً غير مجد في عبادية المنذور، وقد عرفت أن الامر ليس كذلك ، وأن الرجحان ليس معلولا للنذر، ومتأخراً عنه ، بل رجحان المنذور انما هو لانطباق عنوان راجح عليه ملازم للنذر ، أو مقارن له ، فليس رجحان المنذور ناشئاً عن النذر حتى يكون الامر بالوفاء توصلياً .

لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل[١]، والا[٢] أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارىء عليهما من

أن ماذكرناه من الوجهين ـ أعني بهما : وجود الملاك والرجحان في الصوم والاحرام قبل النذر مع الاقتران بالمانع ، وكون النذر رافعاً لذلك المانع ، وعدم الملاك فيهما ، وحدوثه بسبب عنوان راجح ملازم لتحقق النذر ـ مبني على عدم التصرف في أدلة اعتبار الرجحان في المنذور. وأما بناء على التصرف فيها ، وتخصيص عمومها بما دل على صحة النذر في الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات ، فيمكن أن يقال: ان الدليل الدال على اعتبار الرجحان في متعلق النذر رجحاناً مغايراً للرجحان الناشىء من قبل النذر قد خصص بالدليل الدال على صحة النذر في خصوص المثالين المزبورين ، فيجمع بين عموم ما دل على اعتبار الرجحان في المنذور ، وبين ما دل على صحة النذر في المثالين بعدم اعتبار الرجحان فيهما قبل النذر ، وكفاية الرجحان الناشىء من قبل النذر، فلو كان المنذور مرجوحاً في نفسه لم ينعقد نذره وان صار بسبب النذر راجحاً الا في هذين الموردين ، فانه ينعقد النذر فيهما على أن يؤتى بهما على وجه العبادة والتقرب بهما منه تعالى .

١) أي : ما دل على صحة نذر الصوم والاحرام في السفر وقبل الميقات ، لانه أخص من عموم دليل اعتبار الرجحان في المنذور قبل تعلق النذر به ، ومقتضي التخصيص به الاكتفاء بالرجحان الطارىء عليهما من قبل النذر .

٢) يعني: ولو قلنا بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر قبل تعلق النذر به بالدليل الدال على صحة نذرهما، والاكتفاء برجحانهما الناشىء من قبل النذر .

قبل النذر في عباديتهما بعد النذر باتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما[١] منه تعالى، فانه[٢] وان لم يتمكن من اتيانهما كذلك[٣] قبله، الا أنه[٤] يتمكن

١) هذا الضمير وضمائر « عليهما ، عباديتهما، باتيانهما » راجعة الى الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات .

٢) أي : الناذر . وهـذا اشارة الى اشكال ، وهو : أن القدرة على ايجاد المنذور شرط في صحة النذر قطعاً، وهذا الوجه الثالث ـ وهو الاكتفاء بالرجحان الناشيء من قبل النذر في صحة النذر ـ يستلزم عدم القدرة على المنذور، وذلك لانه قبل النذر لا رجحان ولا عبادية للصوم والاحرام ، فلا يتمكن من الاتيان بهما على وجه العبادة ، فلا يتعلق به النذر ، لانه غير مقدور ، وعدم تعلقه بـه يكشف عن عدم كفاية الرجحان الناشيء من قبل النذر في صحته .

٣) أي: على وجه العبادة، وضمير «اتيانهما» راجع الى الصوم والاحرام وضمير « قبله » راجع الى النذر .

٤) هذا الضمير والضمير المستتر في «يتمكن» راجعان الى الناذر، وضمير « منه » راجع الى « اتيانهما » وضمير « بعده » الى تعلق النذر . ثم ان قوله : « الا أنه » اشارة الى دفع الاشكال المزبور ، وحاصله : أن القدرة المعتبرة في صحة النذر انما هي القدرة على المنذور في ظرف الوفاء بالنذر، لا حين عقد النذر أو قبله، فلو لم يقدر عليه حين النذر أو قبله ـ كما في المقام، اذ المفروض عدم القدرة على الصوم في السفر، والاحرام قبل الميقات، لعدم كونهما راجحين ـ لم يقدح في تعلق النذر بهما، فاذا تعلق بهما النذر حصل لهما الرجحان والعبادية فيصح الاتيان بهما على وجه العبادة. فهذه القدرة الحاصلة لهما بعد تعلق النذر بهما الموجبة لرجحانهما وعباديتهما بعده كافية في صحة النذر .

منه بعده، ولا يعتبر في صحة النذر الا التمكن من الوفاء ولو بسببه[١] فتأمل جيداً.

بقي شيء[٢]، وهو: أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في احراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم

ثم ان الفرق بين الوجوه الثلاثة ظاهر، اذ الاول ناظر الى وجود الملاك قبل النذر. والثاني الى وجوده حين النذر، لا بسببه، بل بانطباق عنوان راجح على المنذور ملازم لتعلق النذر، لكشف دليل صحة النذر عن ذلك العنوان. وهذان الوجهان مبنيان على الالتزام برجحان المنذور من غير ناحية النذر. والثالث الى عدم اعتبار رجحان المنذور بتخصيص عموم مادل على اعتبار الرجحان قبل النذر، والاكتفاء برجحانه بعده ولو بسببه.

١) أي: بسبب النذر، اذ المعتبر من الرجحان المقرب ما يكون حاصلا في ظرف الفعل، اذ به يكون المنذور مقدوراً في ظرف الوفاء، وهذا المقدار من القدرة كاف في صحة النذر.

مورد حجية أصالة العموم

٢) ذكره في التقريرات ثاني التنبيهات المذكورة في ذيل هداية اجمال الخاص، وحاصله: أنه هل يجوز التمسك بالعام واجراء أصالة عدم التخصيص فيما علم بعدم كونه محكوماً بحكم العام، لكن شك في أن عدم كونه محكوماً بحكم العام هل هو لعدم كونه فرداً للعام، فهو خارج عن العام موضوعاً، أو أنه فرد له، لكنه غير محكوم بحكمه، فهو خارج عنه حكماً فقط؟

وبعبارة أخرى: اذا دار الامر بين التخصيص والتخصص، فهل يجوز التمسك بالعام واجراء أصالة عدم التخصيص ليثبت أن المشكوك ليس من أفراد

كونه محكوماً بحكمه مصداقاً[١] له، مثل ما اذا علم أن زيداً يحرم اكرامه، وشك في أنه عالم [أو ليس بعالم]، فيحكم عليه[٢] بأصالة عدم تخصيص «اكرام [أكرم] العلماء» أنه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه[٣] بسائر مالغير العالم من الاحكام[٤]؟ فيه اشكال (*). لاحتمال[٥]

العام وأنه محكوم بغير حكم العام أم لا يجوز؟ وهذا خلاف التشبث بالعام في سائر الموارد، لان ذلك انما هو لاحراز الحكم مع العلم بمصداقيته له، وهنا بالعكس، اذ الشك في فرديته له مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكم العام، كما اذا علم أن زيداً لايجب اكرامه، ولكن لا يعلم أنه من أفراد العام - أعني العلماء - وخرج بالتخصيص، أوليس من أفراده، ففي اجراء أصالة عدم التخصيص في العام لاحراز عدم فردية المشتبه له اشكال سيأتي عند شرح كلام المصنف قدس سره.

١) خبر «كون» وقوله: «محكوماً» خبر «كونه» وضمير «كونه» راجع الى «ما» الموصول، وضميرا «بحكمه وله» راجعان الى العام.

٢) هذا الضمير وضميرا «اكرامه وأنه» راجعة الى زيد.

٣) هذا الضمير وضمير «أنه» في قوله: «انه ليس» راجعان الى زيد.

٤) كما اذا فرض أن للجاهل أحكاماً، فاذا جرت أصالة عدم التخصيص في المثال ثبت أن زيداً جاهل، فيجري عليه أحكام الجاهل.

٥) هذا منشأ الاشكال، وحاصله: أنه لما كان دليل اعتبار أصالة عدم

(*) ذهب بعض الى جوازه، قال في التقريرات في المثال المزبور: «يحكم بأنه زيد الجاهل، لاصالة عدم التخصيص، فنقول: كل عالم يجب اكرامه

. . . .

التخصيص بناء العقلاء ، ولم يثبت بناؤهم عليها الا في الشك في المراد، ولذا عدت من الاصول المرادية ، فلا تجري الا فيما اذا شك في المراد . وأما اذا علم المراد ، وشك في كيفية الارادة ، وأنها بنحو التخصيص أو التخصص ، فلاتجري لاثبات كيفيتها، ففي مثال المتن يكون المراد ـ وهو عدم وجوب اكرام زيد ـ معلوماً، لكن لا يعلم أن عدم وجوب اكرامه هل هو لعدم كون زيد فرداً للعام ـ أي لانه ليس من العلماء ـ حتى يكون خروجه عن «أكرم العلماء» تخصصاً، أو لعدم كونه بحكم العام مع كونه فرداً له ـ أي أنه من العلماء لكن لا يجب اكرامه ـ حتى يكون خروجه عن « أكرم العلماء » تخصيصاً ، فأصالة عدم التخصيص لا تجري هنا لاثبات كيفية ارادة المتكلم لعدم وجوب اكرام زيد ،

بالعموم، وينعكس بعكس النقيض الى قولنا: كل من لايجب اكرامه ليس بعالم وهو المطلوب . وعلى ذلك جرى ديدنهم في الاستدلالات الفقهية، كاستدلالهم على طهارة الغسالة على أنها لاتنجس المحل فان كانت نجساً غير منجس يلزم تخصيص قولنا: كل نجس منجس» فان أصالة عدم تخصيص عموم هذه القاعدة تثبت عدم فردية الغسالة للمتنجس ، فتكون طاهرة .

وبالجملة، فبأصالة عدم التخصيص يحرز عدم فردية المشتبه للعام، وكون خروجه عنه بالتخصص ، فيترتب عليه أحكام الضد، كالجاهل في المثال .

وأما بناء على تخصيص العام ، واخراج المشتبه منه حكماً مع بقائه فيه موضوعاً ، فيمكن أن يحكم عليه بسائر أحكام العام ، كما اذا فرضنا أن للعلماء أحكاماً غير وجوب الاكرام ، فاذا أخرجنا زيداً عنه بقولنا : « لاتكرم زيداً » فقد خرج عن وجوب الاكرام فقط ، وأما سائر أحكام العام فهي ثابتة له .

اختصاص حجيتها[١] بما اذا شك في كون فرد العام [المحقق فرديته] محكوماً بحكمه، كما هو[٢] قضية عمومه[٣]. والمثبت[٤] من الاصول اللفظية وان كان حجة، الا أنه لابد من الاقتصار على ما يساعد عليه

وأن عدم وجوب اكرامه بنحو التخصص ـ أي لعدم كونه عالماً ـ حتى يترتب عليه آثار ضده، كما اذا كان للجاهل أحكام، فبأصالة عدم تخصيص العام لايحرز أن زيداً ليس فرداً للعام ليترتب عليه أحكام الجاهل.

وبالجملة: لما كان دليل اعتبار أصالة عدم التخصيص بناء العقلاء كانت مختصة بما علم كونه فرداً للعام وشك في خروجه عن حكمه، فلا تجري لاثبات أن ما شك في فرديته للعام ليس فرداً له. ولا أقل من احتمال اختصاصها بذلك ومجرد الاحتمال كاف في عدم جريانها فيه.

والسر في ذلك واضح، فان بناء العقلاء دليل لبي، فلابد من الاقتصار على المتيقن منه، وهو اثبات حكم العام لما علم أنه من أفراده، فيختص جريان أصالة عدم التخصيص بهذا المورد. وأما ما عداه كمورد البحث ـ أعني اثبات أن ما ليس محكوماً بحكم العام ليس من أفراده ـ فلا تجري فيه، لعدم ثبوت بناء العقلاء على عدم التخصيص فيه، ولا أقل من الشك في استقرار بنائهم على ذلك، وهو كاف في عدم جريانها فيه، لعدم كونها حجة حينئذ.

١) أي: حجية أصالة عدم التخصيص.

٢) أي: كون فرد العام محكوماً بحكمه قضية عموم العام.

٣) هذا الضمير وضمير «بحكمه» راجعان الى العام.

٤) غرضه: أن توهم جريان أصالة عدم التخصيص واثبات عدم فردية المشتبه للعام، وترتيب أحكام ضد العام عليه نظراً الى حجية مثبتات الاصول اللفظية التي منها أصالة عدم التخصيص (فاسد)، لان أصالة عدم التخصيص

الدليل، ولا دليل هاهنا[1] الا السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك[2]، فلا تغفل .

فصل

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص(*) فيه خلاف،

وهي أصالة العموم وان كانت من الامارات التي تكون حجة في المداليل الالتزامية ، الا أن مقدار حجيتها تابع لدلالة دليل اعتبارها ، ومن المعلوم أن دليل الاعتبار ان كان مطلقاً اقتضى الحجية على اللازم مطلقاً ، وان كان مهملا ـ كما في المقام، حيث ان دليل اعتبار أصالة العموم وهو بناء العقلاء وسيرتهم لُبّي ـ فلابد من الاخذ بالمتيقن ، وهو اعتبارها بالنسبة الى أصل القضية أعني « أكرم العلماء » الذي هو بمعنى « كل عالم يجب اكرامه » ، اذ لم يثبت بناء منهم على اعتبارها بالنسبة الى عكس نقيض القضية وهو « كل من لا يجب اكرامه ليس بعالم » حتى يحكم بأن زيداً الذي لايجب اكرامه ليس بعالم . وعليه، فلابد من الرجوع في عكس النقيض الى أصالة عدم الحجية .

١) أي : في أصالة العموم ، أو أصالة عدم التخصيص .

٢) أي : على احراز أن ما شك في فرديته للعام ليس فرداً له ، بل استقر بناؤهم فقط على احراز حكم العام لما علم كونه فرداً له وشك في خروجه عن حكمه بالتخصيص ، فيرجعون فيه الى أصالة عدم التخصيص .

(*) حكي « أن أول من عنون المسألة أبو العباس بن سريح المتوفى في أوائل المائة الرابعة من الهجرة ، وكان هو يقول بعدم الجواز، واستشكل عليه تلميذه أبو بكر الصيرفي بأنه لو لم يجز ذلك لما جاز التمسك بأصاله الحقيقة أيضاً قبل الفحص عن قرينة المجاز » .

وربما نفى الخلاف عن عدم جوازه[١] ، بل ادعى الاجماع عليه[٢] .

والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام[٣]

العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

١) اي : عدم جواز العمل، وحكي هذا القول عن الغزالي والآوي .

٢) أي : على عدم الجواز ، قال في التقريرات : « بل ادعي عليه الاجماع كما عن النهاية ، وحكى عن ظاهر التهذيب اختيار الجواز ، وتبعه العميدي والمدقق الشيرواني وجماعة من الاخبارية منهم صاحب الوافية وشارحها، ومال اليه بعض الافاضل في المناهج » .

٣) غرضه التعريض بمن حرر محل النزاع بوجوه أخرى ، حيث استدل بعض النافين لجواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص بعدم حصول الظن بالمراد الا بعد الفحص ، وقد حكاه صاحب الوافية عن بعض كما قيل. وبعضهم بأنه لا دليل على حجية أصالة العموم بالنسبة الى غير المشافه وغير المقصود بالافهام ، وهذا منسوب الى المحقق القمي . وبعضهم بالعلم الاجمالي بورود مخصصات بين الامارات الشرعية ، ومع هذا العلم لا يمكن التشبث بالعموم، لسقوط أصالة العموم حينئذ الا بعد انحلال العلم الاجمالي بالظفر بمخصصات بمقدار المعلوم بالاجمال .

وحاصل تعريض المصنف : أن المقصود في المقام وجوب الفحص عن المخصص وعدم وجوبه ، بعد الفراغ عن حجية ظهوره في العموم من باب الظن النوعي للمشافهين و غيرهم ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلا ، ولم يكن من أطراف ماعلم بتخصيصه اجمالا، حتى يكون الموجب للفحص عن المخصص

أنه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقاً[١]، أو بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به بعد الفراغ من [عن] اعتبارها[٢] بالخصوص[٣] في الجملة[٤] من باب الظن النوعي للمشافه وغيره ما لم يعلم بتخصيصه[٥] تفصيلا، ولم يكن[٦] من أطراف ما علم تخصيصه اجمالا. وعليه[٧]

المانع عن اتباع العموم قبله منحصراً في احتمال وجود المخصص، ومن المعلوم أن هذا المقصود لا يثبت بالادلة التي استدلوا بها على وجوب الفحص.

١) يعني: ولو قبل الفحص عن المخصص.

٢) اي: اعتبار أصالة العموم، وضمير «به» راجع الى المخصص.

٣) يعني: بدليل خاص وهو بناء العقلاء، لا بدليل عام وهو دليل الانسداد.

٤) في قبال التفاصيل التي ذكرت في حجية الظهورات من اختصاص حجيتها بالمشافهين، أو بمن قصد افهامه.

٥) أي: بتخصيص العام، وحاصله: أن أصالة العموم أو عدم التخصيص حجة ما لم يعلم تفصيلا بأنه مخصص، والا سقط عن الحجية، وكان المخصص هو المتبع، وما لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه اجمالا، والا وجب الفحص عن المخصص قبل العمل به قطعاً، كما اذا علمنا اجمالا بتخصيص جملة من العمومات وكان هذا العام من أطراف المعلوم بالاجمال، فان أصالة العموم لا تجري فيه قبل الفحص عن المخصص.

٦) أي: ولم يكن العام من أطراف العمومات التي علم اجمالا تخصيصها.

٧) اي: وعلى ماذكر من أن محل الكلام في المقام هو حجية أصالة العموم مطلقاً، أو بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به.

فلا مجال[١] لغير واحد مما[٢] استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس.

فالتحقيق عدم جواز التمسك به[٣] قبل الفحص فيما اذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة[٤]، وذلك[٥] لاجل أنه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به

---

١) هذا اشارة الى التعريض الذي ذكرناه بقولنا: «وحاصل تعريض المصنف ... الخ».

٢) أي: من الوجوه التي استدل بها على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص.

٣) أي: بالعام. وحاصل هذا التحقيق: أن العام تارة يكون في معرض التخصيص، وأخرى لا يكون كذلك. فعلى الاول لا وجه للتمسك بأصالة العموم فيه قبل الفحص عن المخصص، اذ لم يثبت بناء العقلاء الذي هو دليل حجية هذه الاصالة على جريانها قبل الفحص فيما اذا كان العام في معرض التخصيص، ولا أقل من الشك في جريانها، فيشك حينئذ في اعتبارها، وهو كاف في عدم حجيتها. وعلى الثاني لا ينبغي الاشكال في جواز التمسك بالعام قبل الفحص لاستقرار سيرة العقلاء عليه، اذ المفروض كون الغالب تعلق ارادات المتكلمين بنفس العمومات من دون تخصيص لها.

٤) حيث ان الغالب تخصيص عموماتهما، واعتماد الشارع في بيان مراده على القرائن المنفصلة، ومع هذه الغلبة والاعتماد لا يبقى وثوق بارادة العموم وعدم تخصيصه، بحيث يوجب ذلك تزلزل حجية أصالة العموم قبل الفحص لما مر آنفاً من أن دليل حجيتها بناء العقلاء، وهو من الادلة اللبية التي لابد من الاخذ بما هو المتيقن منها، ففي المقام لا تجري أصالة العموم قبل الفحص.

٥) أي: عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص. وهذا تعليل لعدم جواز التمسك به قبل الفحص، وأوضحناه بقولنا: «لما مر آنفاً من... الخ».

قبله[١]، فلا أقل من الشك[٢] كيف[٣] وقد ادعى الاجماع على عدم جوازه فضلا عن نفي الخلاف عنه[٤]، وهو كاف (*) في عدم الجواز، كما لايخفى. وأما اذا لم يكن العام كذلك[٥]، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في ألسنة أهل المحاورات، فلا شبهة في

١) أي : قبل الفحص ، وضمير « به » راجع الى العام .

٢) أي : الشك في استقرار سيرة العقلاء على العمل بالعام قبل الفحص في المقام وهو كونه في معرض التخصيص.

٣) يعني : كيف يجوز العمل بالعام الذي يكون في معرض التخصيص قبل الفحص عن المخصص مع دعوى الاجماع على عدم جواز العمل به فضلا عن نفي الخلاف عنه ؟ وهذا الاجماع كاف في عدم الجواز .

٤) أي : عن عدم الجواز ، وضمير « جوازه » راجع الى العمل .

٥) أي : في معرض التخصيص. وهذا اشارة الى القسم الثاني، وهو عدم كون العام في معرض التخصيص، وقد تعرضناله بقولنا: « وعلى الثاني لا ينبغي الاشكال في جواز التمسك بالعام » . وهذا القسم يكون في غالب العمومات الواقعة في ألسنة أبناء المحاورات ، ولا شبهة في استقرار السيرة على العمل بالعام من دون فحص عن المخصص .

(*) في كفايته اشكال ، لعدم ثبوت كونه اجماعاً تعبدياً بعد وضوح احتمال كون مستند المجمعين العلم الاجمالي أو غيره ، ومع هذا الاحتمال لايصح الاعتماد عليه .

أن السيرة على العمل به[١] بلا فحص عن مخصص [عن المخصص].

وقد ظهر لك بذلك[٢] أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له[٣]، كما أن مقداره اللازم منه (*) بحسب سائر الوجوه

---

١) أي : بالعام، وضمير « هو » راجع الى ما يفهم من العبارة، وهو: عدم كون العام في معرض التخصيص حال غالب العمومات الواقعة في ألسنة أهل المحاورة .

٢) أي : بسبب معرضية العام للتخصيص . وهذا شروع في البحث الثاني وهو مقدار الفحص بعد اثبات لزومه في البحث الاول .

وحاصل ما أفاده : أن مقدار الفحص اللازم تابع لدليل وجوبه، فان كان دليله العلم الاجمالي ، فالمقدار الواجب من الفحص ما ينحل به العلم الاجمالي وهو الظفر بمخصصات بمقدار المعلوم بالاجمال حتى يخرج العام من أطراف العلم الاجمالي المانع عن جريان أصالة العموم. وان كان دليل وجوب الفحص عدم حصول الظن بالمراد قبل الفحص عن المخصص، فالمقدار اللازم منه ما يوجب الظن بعدم التخصيص حتى يحصل الظن بارادة المتكلم للعام. وان كان الدليل على وجوبه عدم الدليل على حجية الخطابات لغير المشافهين، فاللازم حينئذ الفحص حتى يقوم الاجماع على الحجية .

٣) أي : التخصيص ، وضمير « به » راجع الى « ما » المراد به المقدار وضمير « مقداره » راجع الى الفحص .

(*) كلمة « منه » زائدة ، لانه بمنزلة أن يقال : « مقدار الفحص اللازم من الفحص » كما هو واضح .

التي استدل بها من العلم الاجمالي به[١] أو حصول[٢] الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك[٣] رعايتها[٤]، فيختلف مقداره[٥] بحسبها، كما لايخفى (*).

ثم ان الظاهر[٦] عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل

---

١) أي: بالتخصيص، وكلمة «من» بيانية تبين سائر الوجوه.

٢) معطوف على «العلم» يعني: أو من حصول الظن بالتكليف.

٣) كاختصاص حجية ظواهر الخطابات بالمشافهين.

٤) خبر «ان»، وضميرها راجع الى الوجوه.

٥) أي: مقدار الفحص بحسب الوجوه المزبورة، وقد مر توضيحه بقولنا: «وحاصل ما أفاده أن مقدار الفحص اللازم ... الخ».

والمتحصل: أن العمل بالعام الذي لا يكون في معرض التخصيص جائز بلا فحص. وأما العام الذي يكون في معرضه، فلا يجوز العمل به قبل الفحص، لعدم احراز بناء العقلاء على جريان أصالة العموم حينئذ.

٦) غرضه أن مورد وجوب الفحص الذي وقع فيه الخلاف هو المخصص المنفصل. وأما المخصص المتصل المحتمل احتفاف العام به، كما اذا احتمل اكتناف العلماء في قوله: «أكرم العلماء» بالعدول، أو غيره من المخصصات

(*) لايخفى أن النزاع لايختص بالعمل بالعام، بل يجري نزاع وجوب الفحص في العمل بكل دليل لفظي عما يزاحم ظهوره في الحجية، فلا يجوز العمل به قبل الفحص عن مزاحماته من دون خصوصيه لباب العمومات في وجوب الفحص، لجريان دليله وملاكه في جميع الاصول اللفظية والعملية.

باحتمال[١] أنه كان ولم يصل، بل حاله[٢] حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به[٣] مطلقاً و لو قبل الفحص عنها[٤]، كما لايخفى.

ايقاظ[٥]: لايذهب عليك الفرق بين الفحص

المتصلة، واختفاؤه عنا، فلا يجب الفحص عنه، بل يجوز العمل به بلا فحص. والوجه في ذلك: أن احتمال المخصص المتصل كاحتمال قرينة المجاز يدفع بالاصل. بل يكون احتمال وجود الخاص المتصل عين احتمال قرينة المجاز بناء على كون استعمال العام في الخاص مجازاً، ويدفع ذلك بأصالة الحقيقة.

١) متعلق بـ «لزوم»، يعني: أن سبب لزوم الفحص احتمال وجود المخصص واختفائه، فضمير «انه» والمستتر في «كان ولم يصل» راجع الى المخصص.

٢) أي: حال احتمال المخصص المتصل حال احتمال قرينة المجاز، بل عينه، فيشمله اتفاق كلماتهم على عدم الاعتناء باحتمال القرينه و لو قبل الفحص عنها.

٣) أي: باحتمال القرينة.

٤) أي: عن القرينه، وقوله: «ولو» بيان للاطلاق.

الفرق في الفحص بين الاصول اللفظية والعملية

٥) الغرض من بيانه التنبيه على الفرق بين الفحص هنا، وبين الفحص في الاصول العملية، وحاصله: أن الفحص هنا يكون عن المانع، حيث ان ظهور العام في العموم مقتض للحجية، فان لم يكن مانع ـ وهو المخصص ـ كان الظهور المزبور حجة فعلية، فالفحص هنا فحص عما هو مانع عن الحجية.

هاهنا[١] وبينه في الاصول العملية، حيث انه هاهنا[٢]

وهناك يكون الفحص في الاصول العقلية محققاً لموضوعها ، وهو عدم البيان المأخوذ موضوعاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ضرورة أن احراز عدم البيان موقوف على الفحص ، فبدونه لا يحرزموضوع هذه القاعدة حتى يستقل العقل بقبح المؤاخذة على الواقع ، فلو فرض أن شرب التتن حرام واقعاً ، وقبل الفحص عن الدليل الاجتهادي أجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وشرب التتن، فانه لا اشكال في استحقاقه العقوبة على المخالفة ، فالفحص في الاصل العقلي محقق لموضوعه وهو عدم البيان . وكذا في الاصول العملية الشرعية كأصالة البراءة، فان اطلاق مثل « رفع مالايعلمون » قُيد اجماعاً بالفحص، بحيث يكون الفحص قيداً لجواز الرجوع الى الاصل .

فالنتيجة: أن الفحص في الاصول اللفظية ليس دخيلا في المقتضي للحجية حيث ان مقتضيها محرز ، والفحص انما يكون عن مانع الحجية . بخلاف الفحص في الاصول العملية ، فانه دخيل في المقتضي للحجية . أما في الاصل العقلي ، فلما عرفت من أن الفحص محقق لموضوعه. وأما في الاصل الشرعي فلان الفحص دخيل في قيد موضوعه، اذ ليس عدم العلم بنحو الاطلاق موضوعاً للبراءة الشرعية ، وانما موضوعها عدم العلم بعد الفحص ، بل الفحص في كل من الاصل العقلي والشرعي محقق للموضوع ، وهو عدم الحجة والبيان على الحكم الشرعي .

١) أي : الفحص عن المخصص .

٢) أي : الفحص عن المخصص، وضميرا «أنه وبينه» راجعان الى الفحص.

عمايزاحم الحجية[الحجة] بخلافه هناك[١]، فانه بدونه لاحجة، ضرورة أن العقل بدونه[٢] يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلابيان والمؤاخذة[٣] عليها من غير برهان. والنقل[٤] وان دل على البراءة و[أو] الاستصحاب في موردهما مطلقاً[٥]، الا أن[٦]

---

١) أي: في الاصول العملية، وضميرا «بخلافه وبدونه» راجعان الى الفحص وضمير« فانه » للشأن، وحاصله: عدم المقتضي للحجية في الاصول العملية بدون الفحص.

٢) هذا الضمير وضمير «بدونه» الآتي راجعان الى الفحص، وقوله: «ضرورة» بيان لعدم المقتضي للحجية بدون الفحص في الاصول العقلية، وقد مر توضيحه آنفاً.

٣) معطوف على « العقاب » يعني : فلا يكون المؤاخذة على المخالفة من غير برهان ، بل مع البرهان وهو الاجماع على وجوب الفحص .

٤) اشكال ودفع . أما الاول ، فهو : أن اطلاق دليل الاصول الشرعيةمن البراءة والاستصحاب ينفي وجوب الفحص فيها ، فان مثل «رفع مالايعلمون» مطلق، اذ لم يقيد بالفحص، فلو شك في دخله في التشبث بهما أمكن نفيه بالاطلاق المزبور .

وأما الثاني، فهو: أن الاجماع بكلا قسميه قام على تقييد اطلاق دليل الاصل الشرعي بالفحص .

٥) أي: من غير تقييد بالفحص، فالاطلاق يقتضي جواز العمل بهما قبله . وضمير « موردهما » راجع الى البراءة والاستصحاب .

٦) هذا دفع الاشكال المزبور، وقد أوضحناه بقولنا: «وأما الثاني...الخ».

الاجماع بقسميه على تقييده به[١]، فافهم[٢].

فصل

هل الخطابات[٣] الشفاهية (*) مثل « يا أيها المؤمنون » تختص

١) اي : الاجماع، وضمير « تقييده » راجع الى النقل، وضمير «بقسميه» راجع الى الاجماع ، والمراد بالقسمين هو المحصل والمنقول .

٢) لعله اشارة الى: أن مرجع تقييد اطلاق دليل الاصول النقلية بالاجماع الى مانعية الدليل الاجتهادي عن حجية اطلاق أدلة الاصول ، فيكون الفحص عن الدليل الاجتهادي في موارد الاصول الشرعية فحصاً عما يزاحم الحجة ويمنعها ، لا محققاً لموضوعها ، لوجود الموضوع وهو الشك قبل الفحص.

والحاصل: أن الفحص في الاصول اللفظية والعملية فحص عما يزاحم الحجية فلا فرق بين الفحص في المقام ، وبين الفحص في الاصول العملية ، فتدبر .

خطابات المشافهة

٣) المراد بها ظاهراً الكلام المقرون بأداة الخطاب، كقوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا » و« يا أيها الناس » ونحوهما، فلا تشمل مثل قوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا» مما لا يكون مقروناً بأداة الخطاب.

(*) الاولى التعبير بـ « الشفهية » لبنائهم على ارجاع الجمع الى المفرد في النسبة ، الا اذا صار الجمع علماً كـ« الجزائر والانصار » فيقال في النسبة: الجزائري والانصاري .

بالحاضر مجلس التخاطب، أو يعم غيره من الغائبين، بل المعدومين[١] فيه خلاف (*) ولابد قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان مايمكن

١) ليكون مثل قوله تعالى: «ولله على الناس . . . الخ» لكونه قضية حقيقية شاملا لجميع المكلفين من الحاضرين والغائبين، بل المعدومين، لان شأن القضية الحقيقية فرض وجود الموضوع، وجعل الحكم له من غير فرق في ذلك بين وجود الموضوع فعلا وعدمه.

(*) قد نقل عنهم في المقام أقوال خمسة:

الاول: ما عن الوافية من الشمول من دون تصريح بكونه على وجه الحقيقة أو المجاز.

الثاني: الشمول حقيقة لغة، وهو المحكي عن بعضهم.

الثالث: الشمول حقيقة شرعاً، ونفى عنه البعد الفاضل النراقي.

الرابع: الشمول مجازاً، وهو المحكي عن التفتازاني، وظاهره دعوى شمول الخطابات القرآنية للغائبين أو المعدومين على وجه المجاز فعلا. لكن في التقريرات «وظني أنه ليس في محله، فان مايظهر من كلامه المحكي دعوى امكان الشمول على وجه المجاز، ولم يظهر منه وقوعه. نعم قد اختاره في المناهج على ما حكي، ونقله عن والده في الانيس.

الخامس: امكان الشمول على وجه المجاز بنحو من التنزيل و الادعاء اذاكان فيه فائدة يتعلق بها أغراض أرباب المحاورة وأصحاب المشاورة، ولعله المشهور ـ كما قيل ـ و الاظهر عندي القول بامكان الشمول على وجه الحقيقة ان أريد من المجاز المبحوث عنه في المقام المجاز في أداة الخطاب، كمايظهر من جماعة منهم بعض الاجلة. حيث صرحوا بأن الاداة حقيقة في خطاب

أن يكون محلا للنقض والابرام بين الاعلام، فاعلم: أنه[1] يمكن أن يكون

---

١) الضمير للشأن، وغرضه تحرير محل النزاع، يعني: يحتمل أن يكون مصب النزاع أحد وجوه ثلاثة: الاول أن يقال: هل يصح تعلق التكليف الذي تضمنته الخطابات بالمعدوم كما يصح تعلقه بالموجود أم لا ؟

الثاني: أنه هل يصح خطاب المعدومين بالادوات الموضوعة له، كالنداء وضمير الخطاب، كقوله تعالى: «ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام» و«ياأيها الناس اعبدوا ربكم» أو بنفس توجيه الكلام اليهم، أو القائه الى المخاطب بلا اقترانه بأداة الخطاب، كقولك: «قدم الحجاج» في جواب من سألك عن قدومهم.

الثالث: أن الالفاظ العامة مثل «الذين» و«الناس» ونحوهما الواقعة عقيب «يا أيها» هل تعم الغائبين بل المعدومين بالوضع، بحيث لا يحتاج ثبوت التكليف لهم الى دليل خارجي، كالاجماع على الاشتراك في التكاليف، أم لا تعمهم؟ بقرينة أدوات الخطاب.

والنزاع على الوجهين الاولين عقلي، لان المرجع في امكان تعلق التكليف بالمعدوم وامتناعه ـ كما هو قضية الوجه الاول ـ وكذا امكان مخاطبة المعدوم وامتناعه. وعلى الثالث لغوي، لان المرجع في عموم معاني الالفاظ وعدمه التي هي المعاني الحقيقية التي لها علائم من التبادر، وعدم صحة السلب، وغيرهما هي اللغة.

الموجود الحاضر، واستعماله في غير ذلك ـ سواء كان على وجه التغليب كما اذا انضم الى الموجودين غيرهم، أو غيره كما اذا اختص بغيرهم ـ مجاز إن أريد من المجاز ما هو المعهود مثله في المجاز العقلي، بمعنى أن التصرف انما هو في أمر عقلي من دون سرايته الى اللفظ».

النزاع في أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين أم لا؟ أو في صحة[١] المخاطبة معهم، بل مع[٢] الغائبين عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعة للخطـاب، أو بنفس[٣] توجيه الكلام اليهم، وعدم صحتها[٤]، أو في عموم[٥] الالفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين، بل المعدومين، وعدم عمومها

---

١) معطوف على قوله: «في أن التكليف» يعني: ويمكن أن يكون النزاع في صحة المخاطبة مع المعدومين. وهذا اشارة الى الوجه الثاني. كما أن قوله: «هل يصح تعلقه بالمعدومين» اشارة الى الوجه الاول المتقدم بقولنا: «الاول أن يقال هل يصح ... الخ»، وضمير «معهم» راجع الى المعدومين.

٢) بأن يخاطب المعدومون مع الغائبين، فمخاطبة المعدومين تكون تارة بالاستقلال، وأخرى مع الانضمام الى الغائبين، فيقع النزاع في صحة مخاطبة المعدومين بأحد هذين النحوين بالالفاظ الموضوعة للخطاب، كضمير الخطاب وأدوات النداء، أو بنفس توجيه الكلام اليهم من دون اشتمالـه على الالفاظ الموضوعة للخطاب.

٣) معطوف على قوله: «بـالالفاظ» يعني: المخاطبة مع المعدومين، بل مع الغائبين بنفس توجيه الكلام اليهم من دون اشتماله على الالفاظ الموضوعة للخطاب.

٤) أي: وعدم صحة المخاطبة، وقوله: «عدم» معطوف على صحة، وضمير «اليهم» راجع الى المعدومين.

٥) معطوف على «ان التكليف» يعني: يمكن أن يكون النزاع في عموم

لهما[١] بقرينة تلك الاداة[٢] [الادوات] .

ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الاولين[٣] يكون عقلياً[٤] ، وعلى الوجه الاخير لغوياً[٥] .

اذا عرفت هذا[٦] ، فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدومين

الالفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب للغائبين بل المعدومين، وعدمه، فقوله: « أو في عموم الالفاظ » اشارة الى الوجه الثالث .

١) أي : للغائبين والمعدومين ، وضمير « عمومها » راجع الى الالفاظ ، وقوله : « وعدم » معطوف على عموم ، يعني : وفي عدم عمومها .

٢) أي : أداة الخطاب، فانها لعدم صحة مخاطبة المعدوم عقلا قرينة على عدم عموم الالفاظ الواقعة بعدها كـ « الناس والمؤمنين » للغائبين والمعدومين فتلك الالفاظ وان كانت بحسب الوضع شاملة لهما ، لكن أداة الخطاب قرينة على اختصاصها بالحاضرين في مجلس الخطاب .

٣) وهما: كون النزاع في صحة تكليف المعدومين، وصحة المخاطبة معهم.

٤) لان الحاكم بامكان تعلق التكليف بالمعدوم وامتناعه ـ كما هو قضية الوجه الاول ـ وكذا امكان مخاطبة المعدوم وامتناعه ـ كما هو مقتضى الوجه الثاني ـ هو العقل .

٥) فان الوجه الاخير ـ وهو عموم الالفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين والمعدومين ـ يرجع الى المعنى الموضوع له، والمرجع في تشخيصه هو اللغة ، فالنزاع على الوجه الاخير يكون لغوياً .

٦) أي : الوجوه الثلاثة المذكورة المتصورة في مورد النزاع .

[المعدوم] عقلا[١]، بمعنى بعثه أو زجره فعلا، ضرورة أنه[٢] بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة، ولا يكاد يكون الطلب كذلك[٣] الا من الموجود ضرورة. نعم هو[٤] بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث ولازجر لااستحالة فيه أصلا، فان[٥]

---

١) هذا حال الوجه الاول، وحاصل ما أفاده فيه: أنه لا شبهة في عدم صحة تكليف المعدومين عقلا ان أريد بالتكليف البعث أو الزجر الفعلي، فان كلا من البعث أو الزجر سواء كان خارجياً كالدفع الى الشيء والمنع عنه، أم اعتبارياً ممتنع. أما الاول، فواضح، لان الدفع والمنع الخارجيين بدون المدفوع والممنوع الخارجيين غير معقول. وأما الثاني، فلان البعث والزجر انما يكونان لاحداث الداعي الى الفعل أو الترك، ومن المعلوم عدم امكان حصول هذا الداعي للمعدوم. فالنتيجة: أن تكليف المعدوم مطلقاً ممتنع.

٢) أي: التكليف بهذا المعنى - وهو البعث أو الزجر فعلا - يستلزم الطلب النفسي الحقيقي من المعدوم، وهو ممتنع.

٣) أي: حقيقة، وضمير «منه» راجع الى المعدوم.

٤) أي: التكليف، وحاصل هذا الاستدراك: أنه ان أريد بالتكليف مجرد انشاء الطلب من دون فعلية بعث أو زجر، فلا استحالة في تعلقه بالمعدومين، لكونه صورياً، كالتكاليف الامتحانية التي ليس فيها طلب حقيقي يوجب احداث الداعي للمكلف الى الفعل أو الترك.

٥) تعليل لعدم الاستحالة. توضيحه: أن الانشاء المجرد عن الطلب الحقيقي لا يستلزم الطلب الفعلي حتى لا يصح تعلقه بالمعدوم، بل تتوقف صحة الانشاء

الانشاء خفيف المؤونة[١]، فالحكيم تبارك وتعالى ينشيء على وفق الحكمة والمصلحة[٢] طلب شيىء قانوناً[٣] من الموجود والمعدوم حين[٤]

على غرض عقلائي يخرجه عن اللغوية، ولو كان ذلك الغرض تقليل الانشاءات أو قلة فرصة المولى لانشاء الحكم لكل واحد من المكلفين، فينشيء الحكم بانشاء واحد على الجميع بنحو القضية الحقيقية.

١) لعدم توقفه على وجود المكلف أو قدرته، بل يكفي فيه مجرد غرض عقلائي لئلا يلزم لغويته.

٢) وهي الملاك الموجود في المطلوب الداعي الى التشريع.

٣) أي: بنحو القضية الحقيقية التي تشمل المعدومين، فان الطلب الانشائي يشملهم من دون محذور كما هو شأن القوانين الكلية.

٤) قيد للمعدوم، يعنى: ينشيء الحكيم طلب شيىء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب. ولا يخفى أن المصنف (قده) قد نبه على وجود ثلاثة محاذير في مجموع الوجوه الثلاثة:

الاول: امتناع تعلق البعث أو الزجر الفعلي بالمعدومين، لاستلزامه الطلب منهم حقيقة، والطلب الحقيقي من المعدوم غير معقول. وهذا المحذور مشترك الورود بين الوجه الاول والثالث. أما في الاول، فواضح. وأما في الثالث، فلانه لو فرض عموم الالفاظ الواقعة بعد الادوات للمعدومين، فمعنى ذلك توجه التكليف اليهم، ومن الواضح امتناع بعث المعدوم الى الصلوة والصوم ونحوهما أو زجره عن شرب الخمر مثلا.

. . . .

المحذور الثاني : عدم صحة توجيه الكلام الى الغير حقيقة الا اذا كان موجوداً وملتفتاً الى توجه الكلام اليه ، وهذا المحذور مشترك بين الوجهين الاولين . أما الاول ، فلان التكليف توجيه الكلام الى الغير بالبعث أو الزجر، وهو ممتنع بالنسبة الى المعدومين بالضرورة كما تقدم . وأما الثاني ، فلان الخطاب معناه توجيه الكلام الى الغير ، وهو أيضاً ممتنع في حق المعدومين بالبداهة .

المحذور الثالث: لزوم عدم استعمال الخطابات القرآنية في معانيها الحقيقية لان حقيقة الخطاب توجيه الكلام نحو الغير الذي يكون قابلا للفهم ، ومن المعلوم أن أدوات الخطاب وضعت لانشاء حقيقة الخطاب ، فمع ارادة عموم الالفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب للمعدومين يلزم التجوز في تلك الادوات بمعنى عدم استعمالها في معانيها الحقيقية .

وهذا المحذور يجري في الوجوه الثلاثة . أما في الاول ، فلانه لو قلنا بصحة تعلق التكليف بالمعدومين لزم استعمال أدوات الخطاب المتكفل للتكليف في غير معانيها الحقيقية ، وقد عرفت وجهه . وأما في الثاني ، فلان لازم صحة خطاب المعدومين استعمال أدوات الخطاب في غير معانيها ، كما مر أيضاً . وأما في الثالث ، فلان عموم الالفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب مستلزم أيضاً لاستعمال الادوات في غير معانيها الحقيقية ، وهو واضح .

وقد أشار الى المحذور الاول بقوله : « فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدومين عقلا » وإلى دفعه بقوله : « فان الانشاء خفيف المؤونة، فالحكيم ينشىء ... الخ». وحاصل هذا الدفع: الالتزام بمرتبة انشاء الحكم التي يشترك

الخطاب ليصير فعلياً بعدما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة الى انشاء آخر، فتدبر. ونظيره[١] من غير الطلب انشاء التمليك في الوقف على البطون[٢]، فان[٣] المعدوم منهم يصير مالكاً للعين الموقوفة بعد وجوده بانشائه، ويتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر[٤] في حق الموجود منهم[٥] الملكية الفعلية، ولا يؤثر في حق المعدوم فعلا[٦] الا استعدادها

فيها العالم والجاهل، والقادر والعاجز، والموجود والمعدوم، وهذا الانشاء بعد وجود الشرائط وفقد الموانع يصير فعلياً.

١) يعني: ونظير الانشاء من غير الطلب انشاء التمليك في الوقف على البطون المعدومين حين الوقف، فكما يجوز انشاء الملكية لهم مع عدمهم، فكذلك يجوز انشاء الطلب للمعدومين، وصيرورته فعلياً عند وجودهم.

٢) من الموجودين والمعدومين، فانشاء التمليك فعلي بالنسبة الى الموجودين وانشائي بالنسبة الى المعدومين، ويصير فعلياً بوجودهم، ولذا يتلقون الملك من الواقف بعقد الوقف، لا من البطن السابق.

٣) هذا تقريب التنظير، وقد اتضح بقولنا: «فانشاء التمليك فعلي ...الخ».

٤) أي: فيؤثر العقد، وضمير «وجوده» راجع الى المعدوم، وضمير «بانشائه» الى التمليك، والمستتر في «يتلقى» الى المعدوم، و«لها» الى العين الموقوفة، و«بعقده» الى التمليك.

٥) هذا الضمير وضمير «منهم» المتقدم راجعان الى البطون.

٦) قيد للمعدوم، يعني: ولا يؤثر انشاء التمليك في حق المعدوم حين الانشاء الا استعداد الملكية لان تصير العين الموقوفة ملكاً للمعدوم بعد وجوده.

لان تصير ملكاً له بعد وجوده[١].

هذا[٢] اذا أنشىء الطلب مطلقاً . وأما اذا أنشيء مقيداً بوجود المكلف ووجدانه للشرائط، فامكانه[٣] بمكان من الامكان .

وكذلك[٤] لاريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب[٥] حقيقة[٦]،

---

١) هذا الضمير وضمير «له » راجعان الى المعدوم ، وضمير «استعدادها» راجع الى الملكية ، والمستتر في « تصير » الى العين .

٢) اي : شمول الانشاء للمعدومين بنحو الشأنية انما يكون فيما اذا أنشيء الطلب غير مقيد بوجود المكلف . وأما اذا أنشيء مقيداً به وبكونه جامعاً للشرائط ، فلا اشكال في امكانه ،كما اذا قيل : « اذا وجد مستطيع وجب عليه الحج » فانه لاريب في صحة هذا الانشاء .

٣) يعني : امكان انشاء الطلب المنوط بوجود المكلف بمكان من الامكان.

٤) هذا اشارة الى المحذور الثاني من المحاذير الثلاثة ، وحاصله : أنه كما لاريب في عدم صحة تكليف المعدومين عقلا الا اذا كان التكليف بمعنى مجرد انشاء الطلب كما تقدم توضيحه آنفاً ،كذلك لاريب في عدم صحة الوجه الثاني ، وهو مخاطبة المعدوم ، بل الغائب ، لأخذ تفهيم المخاطَب - بالفتح - في مفهوم الخطاب كما عن المجمع وغيره ، قال في المجمع : «الخطاب هو توجه الكلام نحو الغير للافهام» فصحة الخطاب الحقيقي منوطة بوجود المخاطب ، وقابليته لتوجه الخطاب اليه .

٥) لعدم كونه قابلا للتفهيم وتوجيه الكلام اليه .

٦) قيد لـ « خطاب المعدوم » وضمير « امكانه » راجع الى خطاب .

وعدم[١] امكانه، ضرورة[٢] عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة[٣] الا اذا كان موجوداً، وكان بحيث يتوجه الى الكلام، ويلتفت اليه[٤].

ومنه[٥] قد انقدح أن ماوضع للخطاب مثل أدوات النداء[٦] لو كان

١) معطوف على « عدم » في قوله : « لاريب في عدم » .

٢) تعليل لعدم صحة خطاب المعدوم، وقد مر توضيحه بقولنا: «لاخذ تفهيم ... الخ» .

٣) قيد لقوله : « توجيه الكلام » .

٤) اي : الى الكلام . هذا بناء على دخل قصد افهام المخاطب في مفهوم الخطاب ، والا فاعتبار توجه المخاطب الى الكلام غير ظاهر. فالمتحصل: أن الوجه الثاني ـ وهو مخاطبة المعدومين ـ غير صحيح، لعدم خلوه عن المحذور كعدم خلو الوجه الاول ، وهو تكليف المعدوم عنه على ما مر تفصيله .

٥) اي : ومن عدم صحة خطاب المعدوم. وهذا اشارة الى الوجه الثالث الذي أشار اليه بقوله: «أو في عموم الالفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين بل المعدومين وعدم عمومها لهما » .

وحاصل مـا أفاده « قده » : أنه قد ظهر من عدم صحة خطاب المعدوم : أن أدوات النداء وغيرها مما وضع للخطاب لو كانت موضوعة للخطاب الحقيقي وفرض استعمالها في الخطاب الحقيقي، فلابد حينئذ من تخصيص العموم الواقع في تلو تلك الأداة بالحاضرين ليختص الخطاب بهم ، ولا يشمل المعدومين حتى لايلزم المجاز وهو شمول الخطاب للمعدومين كالموجودين .

٦) كضمير الخطاب .

موضوعاً للخطاب الحقيقي لَأوجب استعماله فيه(١) تخصيص(٢) مايقع في تلوه بالحاضرين(٣). كما أن قضية ارادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره(٤).

---

١) اي · في الخطاب الحقيقي، وضمير « استعماله » راجع الى «ماوضع للخطاب » .

٢) مفعول « أوجب » يعني : لَأوجب استعمال ما وضع للخطاب في الخطاب الحقيقي تخصيصَ متلوه العام كـ« الناس والمؤمنين » بالحاضرين . فالنتيجة : أن أدوات الخطاب ـ بناء على وضعها للخطاب الحقيقي ـ لاتشمل المعدومين، اذ لابد من تخصيص العموم بالحاضرين حتى لايلزم استعمال الاداة في غير الموضوع له أعني به الخطاب الحقيقي المختص بالحاضرين .

٣) متعلق بقوله : « تخصيص » فان الحاضرين هم الذين يصح خطابهم حقيقة .

٤) اي : في غير الخطاب الحقيقي ، و ضمير « استعماله » راجع الى «ما وضع للخطاب» . وضمير « منه » الى «ما» في قوله : « ما يقع في تلوه» وضمير « لغيرهم » الى الحاضرين ، يعني : كما أن قضية ارادة العموم من متلو أدوات الخطاب لغير الحاضرين استعمال تلك الادوات في غير الخطاب الحقيقي، اذ لو استعملت في الخطاب الحقيقي لزم أن يكون ارادة غير الحاضرين منها بنحو المجاز أيضاً .

وبالجملة : فمع لحاظ وضع الادوات في الخطاب الحقيقي المختص بالحاضرين ، وعموم الالفاظ الواقعة عقيبها لغير الحاضرين ، لابد من ارتكاب أحد التجوزين إما باستعمال الادوات في غير الخطاب الحقيقي، لتطابق معنى

لكن[١]

الالفاظ العامة الواقعة بعدها، وإما باستعمال الالفاظ الواقعة بعدهافي غير العموم أي في خصوص الحاضرين ، لتطابق معنى الادوات أعني الخطاب الحقيقي ، وكلا التجوزين خلاف الاصل . فقوله (قده): « لا وجب استعماله فيه تخصيص ... الخ » اشارة الى التجوز الاول ، وقوله (قده): «كما أن قضية ارادة العموم ... الخ » اشارة الى التجوز الثاني .

وكيف كان ، فالوجه الثالث من وجوه مورد النزاع أيضاً غير خالٍ عن المحذور .

١) يريد به تصحيح الوجه الثالث بدفع التجوزين المذكورين أعني تخصيص عموم الالفاظ الواقعة عقيب الادوات بالحاضرين أو تعميم الادوات لغير الحاضرين . وحاصل الدفع : أن هذين المحذورين مبنيان على وضع الاداة للخطاب الحقيقي القائم بطرفين ، كالطلب القائم بهما . وأما بناء على وضعها للخطاب الانشائي ، فلا يلزم من ارادة غير الحاضرين منها، ومن الالفاظ العامة الواقعة بعدها شيىء من التجوزين أصلا، أما من ناحية الادوات، فلاستعمالها في معناها الحقيقي حينئذ . وأما من ناحية الالفاظ الواقعة بعدها، فلشمولها لغير الحاضرين كشمولها لهم ، وهو واضح .

وبالجملة ، فبناءً على وضع الادوات للخطاب الانشائي يمكن استعمالها في الحاضرين والغائبين والمعدومين على نسق واحد بلا لزوم أي مجاز ، غاية الامر أن الاختلاف بين موارد استعمالها يكون حينئذ في دواعي الانشاء ، فقد يكون الانشاء بداعي النداء ، كقوله للحاضر عنده : « يا زيد إحفظ كذا » وقد يكون بداعي التأسف ، كقوله : « يا كوكباً ما كان أقصر عمره » وقد يكون

الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك[١]، بل للخطاب الايقاعي الانشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً وتأسفاً وحزناً مثل «ياكوكباً ماكان أقصر عمره»، أو شوقاً [تشوقاً] ونحو ذلك[٢]، كما يوقعه[٣] مخاطباً لمن يناديه حقيقة، فلا[٤] يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ[٥]

بداعي الشوق، كقوله:

يا آل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن أنزله

١) أي: للخطاب الحقيقي.

٢) كقوله: أيا جبلي نعمان بالله خليا نسيم الصبا يخلص إليّ نسيمها

٣) عطف على قوله: «يوقع الخطاب» يعني: كما يوقع المتكلم الخطاب مخاطباً لمن يناديه حقيقة بلا تحسر أو تأسف أو غيرهما من دواعي انشاء الخطاب، فأدوات الخطاب على هذا تستعمل دائماً في معناها الحقيقي وهو انشاء الخطاب بلا لزوم مجاز أصلا.

٤) متفرع على قوله: «لكن الظاهر» يعني: بعد البناء على وضع أدوات الخطاب للخطاب الانشائي لا يلزم تخصيص تاليها بالحاضرين، لكون غيرهم ممن لاتصح مخاطبته، كما كان الامر كذلك بناء على وضع الادوات للخطاب الحقيقي، كما أشار اليه بقوله: «لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع» وذلك لما مر من صحة ايقاع الخطاب وانشائه بالنسبة الى كل من الموجود والمعدوم من دون لزوم مجاز. وضميرا «استعماله ومعناه» راجعان الى «مثل أدوات النداء».

٥) يعني: حين كون معنى الادوات الخطاب الانشائي لا يلزم تخصيص

التخصيص بمن يصح مخاطبته. نعم (١) لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً (٢) في الخطاب الحقيقي كما هو (٣) الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها (٤) على ما حققناه في بعض المباحث السابقة (٥) من كونها موضوعة للايقاعي منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها (٦)

أدوات الخطاب عموم تاليها بمن تصح مخاطبته ـ أعني الحاضرين ـ لكون الموضوع له أعم منهم.

١) استدراك على كون الادوات موضوعة للخطاب الانشائي الذي لا يلزم مجاز من استعمالها فيه، وإرادة المعدومين. وحاصله: أن الادوات وان وضعت للخطاب الانشائي، لكن لا تبعد دعوى ظهورها انصرافاً في الخطاب الحقيقي، لكون الغالب نشؤ الخطاب الانشائي عن داعي الخطاب الحقيقي. و عليه، فيكون الظاهر الناشيء عن الانصراف المزبور أن الخطاب حقيقي، فيختص بالحاضرين.

٢) قد عرفت أن منشأ هذا الانصراف الغلبة المزبورة.

٣) أي: انظهور الانصرافي حال غير أدوات الخطاب من حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها، حيث انها وضعت أيضاً لانشاء الاستفهام والترجي وغيرهما غاية الامر أن دواعي الاستفهام مختلفة، فقد يكون طلب الفهم حقيقة، كما اذا كان جاهلا وأراد الفهم، وقد يكون التقرير، وقد يكون الانكار، الى غير ذلك من الدواعي.

٤) كالعرض مثل « ألا تنزل بنا ».

٥) أي: في مبحث الاوامر، وضمير « كونها » راجع الى الاستفهام وما بعده.

٦) هذا وضمير «منها» المتقدم راجعان الى « الاستفهام والترجي والتمني

انصرافاً[١] اذا لم يكن [مالم يكن] هناك مايمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده[٢] غالباً في كلام الشارع، ضرورة[٣] وضوح عدم اختصاص الحكم فى مثل « ياأيها الناس اتقوا » و« يا أيها المؤمنون » (*) بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب.

وغيرها » وضمير « ظهورها » راجع الى حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها.

١) قيد لقوله: « ظهورها » يعني: هذا الظهور انصرافي ناش عن عدم قرينة تمنع عن الانصراف المزبور، كما اذا وقعت أدوات الاستفهام والترجي وغيرهما في كلامه سبحانه وتعالى، كقوله جل شأنه: «لعلهم يحذرون» و«لعلكم تتقون» ونحو ذلك، فانه لا يمكن حملها على الحقيقي منها.

٢) أي: وجود مايمنع عن الانصراف الى المعاني الحقيقية غالباً في كلمات الشارع، فضمير « عنه » راجع الى الانصراف الى المعاني الحقيقية.

٣) تعليل لدعوى وجود المانع عن الانصراف المزبور، وحاصله: أن وضوح عدم اختصاص الاحكام الشرعية ببعض دون بعض، وكونها قانونية مانع عن الانصراف الموجب لظهور اختصاص الخطابات بالحاضرين في مجلس الخطاب.

(*) ظاهره بقرينة عطفه على قوله تعالى: « يا أيها الناس اتقوا » أنه من القرآن الكريم، وليس منه، انما الموجود فيه في سورة النور: « وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون ».

ويشهد لما ذكرنا(١) صحة النداء بالادوات مع ارادة العموم من(٢) العام الواقع تلوها بلا عناية، ولا للتنزيل والعلاقة رعاية(٣).

وتوهم كونه(٤) ارتكازياً يدفعه(٥) عدم العلم به مع الالتفات اليه،

---

١) يعني: من كونها موضوعة للخطاب الايقاعي لا الحقيقي، وحاصله: أن صحة النداء بالادوات مع ارادة العموم من تاليها مثل «يا أيها الناس» و«ياأيها الذين آمنوا» ونحوهما مع عدم رعاية تنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر والموجود (أقوى) شاهد على كون أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الانشائي لا الحقيقي، والا لما صح ارادة العموم الا بالتنزيل والعناية، ورعاية قرينة المجاز.

٢) اي: لغير الحاضر مجلس الخطاب، وضمير «تلوها» راجع الى الادوات.

٣) يعني: ولا رعاية للتنزيل و العلاقة في ارادة العموم من العام الواقع تلو الادوات، فكأنه قال: «مع ارادة العموم بلا عناية، وبلا رعاية للتنزيل والعلاقة».

٤) أي: التنزيل. وغرض هذا المتوهم: انكار وضع الادوات للخطاب الايقاعي الذي ادعاه الخصم، وبنئ صحة ارادة العموم منها لغير المشافهين على وضعها للخطاب الانشائي، توضيح التوهم: أن ارادة العموم من تالي الادوات ليست لاجل وضعها للخطاب الايقاعي -كما ادعاه الخصم- بل لاجل التنزيل الارتكازي المصحح لارادة العموم من تاليها مع وضعها للخطاب الحقيقي. وعلى هذا، فلا تشهد صحة النداء بالادوات- مع ارادة العموم من تاليها لغير المشافهين - بوضعها للخطاب الانشائي.

٥) خبر «توهم» ودفع له، وحاصله: أنه لو كان تنزيل غير الصالح للافهام

والتفتيش عن حاله[١] مع حصوله[٢] بذلك لو كان ارتكازياً [مرتكزاً] والا[٣] فمن أين يعلم بثبوته [ثبوثه] كذلك كما هو واضح .

وان أبيت[٤] الا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي ، فلامناص

منزلة الصالح له ارتكازياً لزم اتضاحه ، والعلم به بعد التأمل والتفتيش عنه، مع أنه ليس كذلك، اذ الغفلة عن الامور الارتكازية وان كانت بمكان من الامكان، الا أن التفتيش عنها والتوجه اليها يوجب العلم بها . وفي المقام لانرى تنزيلا في مثل « يا أيها الذين آمنوا » الذي أريد به الحاضرون والغائبون حتى بعد التدبر، بل نرى استعمال النداء فيه على حد استعماله في خصوص الحاضرين في عدم التنزيل ورعاية العلاقة، فعدم العلم بالتنزيل الارتكازي حتى بعد التفتيش يكشف عن عدمه ، وعدم توقف صحة ارادة العموم من الواقع تلو أدوات النداء على التنزيل ولحاظ العلاقة، فصحتها كاشفة عن وضع أدوات النداء للخطاب الايقاعي.

١) ضمائر « به ، اليه ، حاله » راجعة الى التنزيل .

٢) أي : حصول العلم بالتنزيل بـذلك ـ أي بسبب الالتفات والتفتيش ـ لو كان التنزيل ارتكازياً ؟ فالباء في قوله : « بذلك » للسببية .

٣) أي : وان لم يحصل العلم بالتنزيل بالالتفات والتفتيش، فمن أين يعلم بثبوت التنزيل ارتكازياً ، فضمير «بثبوته» راجع الى التنزيل، وقوله: «كذلك» يعني ارتكازياً .

٤) غرضه : أنه لولم يلتزم الخصم بما قلناه من وضع أدوات الخطاب للخطاب الانشائي حتى يصح ارادة العموم من تاليها للغائبين والمعدومين من دون عناية وعلاقة، والتزم بوضع الادوات للخطاب الحقيقي، فلا محيص حينئذ عن اختصاص الخطابات بالمشافهين، وعدم صحة شمولها للمعدومين الا بوجود قرينة على التعميم موجبة للمجازية .

عن التزام اختصاص الخطابات الالهية بأدوات الخطاب، أو بنفس[١] توجيه الكلام بدون الاداة كغيرها بالمشافهين[٢]، فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم (*).

وتوهم[٣] صحة التزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين

---

١) معطوف على « أدوات الخطاب » يعني : أن الخطابات الالهية سواء كانت بأدوات الخطاب كقوله : « يا أيها الذين آمنوا » ونحو ذلك ، أم بنفس توجيه الكلام كقوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا» بناء على وضع الادوات للخطاب الحقيقي تختص بالمشافهين ، ولا تشمل الغائبين عن مجلس الخطاب ـ فضلا عن المعدومين ـ الا بقرينة تدل على التعميم.

٢) متعلق بقوله : « اختصاص » وضمير « كغيرها » راجع الى الخطابات الالهية .

٣) نسب هذا التوهم الى الفاضل الملا صالح المحشي للمعالم (قده) والغرض منه تصحيح توجه خطاباته تعالى شأنه لغير الحاضرين .

(*) لايخفى أن التفصي عن لزوم التجوز في أدوات الخطاب مع ابقاء تلوها على عمومه للموجود والمعدوم منوط بأحد أمرين :

الاول: مافي المتن من وضع الادوات للايقاعي من الخطاب، وحينئذ لايلزم مجاز في شيء من الادوات وتاليها .

الثاني : ما في تقريرات شيخنا الاعظم الانصاري « قده » من تنزيل المعدومين منزلة الموجودين ، ثم استعمال الادوات في معناها الموضوع له وهو الخطاب الحقيقي من دون لزوم مجاز لافي الادوات ، ولا في العام الواقع عقيبها .

فضلا عـن الغائبين لاحاطته بالموجود في الحـال والموجود في الاستقبال فاسد[١]، ضرورة أن احاطته تعالى لاتوجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب، وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لايوجب نقصاً في ناحيته تعالى، كما لايخفى. كما أن[٢]

توضيح هذا التوهم: أن عدم صحة توجيه الخطاب الحقيقي الى الغائبين والمعدومين يختص بما اذا كان المتكلم غير الله سبحانه وتعالى. وأما اذا كان هو الباري عزوجل، فلا بأس به، ويصح منه خطاب المعدوم حقيقة، حيث انه جل وعلا محيط بالموجودات في الحال والموجودات في الاستقبال، لتساوي نسبة الممكنات اليه تعالى. ويؤيد ذلك قوله عزوجل: «ألست بربكم» فالكل في عرض واحد مشهود لديه جل شأنه، فيصح خطابه للمعدوم كما يصح للموجود.

١) خبر «وتوهم» ودفع له، وحاصله: أن محل الكلام خطاب المكلفين بوجودهم الزماني الجسماني، لا بوجودهم المثالي أو العقلي، حيث ان التكليف المشروط بالاختيار القابل للاطاعة والعصيان لايتوجه الا الى الموجود المختار القابل للاطاعة والمعصية، فالمعدوم قاصر وغير قابل لتوجيه الخطاب الحقيقي اليه، فالقصور في ناحيته، لافي ناحية المخاطِب ـ بالكسر ـ حتى يقال: انه تعالى محيط بالموجود والمعدوم على نهج واحد، ويصح له خطاب المعدوم، فان احاطته تعالى بهما لا توجب قابلية المعدوم للخطاب، ولا ترفع قصوره. كما أن قصوره لا يوجب نقصاً في ناحيته تبارك وتعالى، نظير امتناع اجتماع الضدين، فان امتناعه لايوجب نقصاً في قدرته عز اسمه، كما أن قدرته الكاملة واحاطته التامة لاتوجب قابلية الضدين للاجتماع.

٢) يعني: كما أن احاطته تعالى بالمعدوم لا توجب صلاحيته للخطاب الحقيقي

خطابه[1] اللفظي لكونه تدريجياً ومتصرم الوجود كان قاصراً[2] عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة. هذا[3] لو قلنا بأن

لقصوره، كذلك لا يكون نفس الخطاب اللفظي المتصرم وجوده قابلا لتوجهه الى المعدوم، لان المراد بالخطاب - وهو القرآن - وجوده اللفظي التدريجي المتصرم، لا وجوده في اللوح المحفوظ، ومن المعلوم انعدام الخطاب قبل وجود المعدومين.

١) هذا الضمير وضميرا «ناحيته، احاطته» راجعة اليه تعالى، وضميرا «معهما، لقصورهما» راجعان الى الغائب والمعدوم.

٢) وجه قصوره: تدريجية الكلام وتصرمه، وعدم وجود المخاطب حين الخطاب، فلو كان الخطاب أبدياً كان توجهه الى المعدوم بعد وجوده ممكناً.

٣) أي: اختصاص الخطابات بالمشافهين وعدم شمولها للغائبين والمعدومين مبني على كونها متوجهة حقيقة اليهم، ضرورة امتناع توجه الخطاب الحقيقي الى الغائب والمعدوم، لا الى النبي صلى الله عليه وآله، بل هو «ص» مبلغ لتلك الخطابات عن الله عزوجل اليهم. وأما بناء على كون المخاطب نفسه المقدسة صلى الله عليه وآله وسلم حقيقة بالوحي أو الالهام، فلما لم يصح انطباق العنوان الواقع تلو أدوات الخطاب كالناس والمؤمنين ونحوهما من ألفاظ العموم عليه صلى الله عليه وآله، لعدم انطباق الجمع على المفرد، فلابد من الالتزام بارادة الخطاب الايقاعي من أدواته حقيقة كما اخترناه، أو مجازاً، كما يلتزم به الخصم القائل بوضع الادوات للخطاب الحقيقي، وحينئذ فيشمل الخطاب الانشائي الحاضر مجلس الخطاب والغائب عنه والمعدومين بوزان واحد، فلا مانع حين استعمال الادوات في الخطاب الايقاعي من شمول العمومات الواقعة تلوها للكل حتى المعدومين.

الخطاب بمثل«يا أيها الناس اتقوا» في الكتاب حقيقة الى غير النبي صلى الله عليه وآله بلسانه[١]. وأما اذا قيل بأنه المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحياً أو الهاماً[٢]، فلا محيص الا (*) عن كون الاداة [الادوات] في مثله[٣] للخطاب الايقاعي ولو مجازاً[٤]. وعليه[٥]

١) أي : بكونه صلى الله عليه وآله وسلم مبلغاً لتلك الخطابات اليهم .

٢) هذا وقوله : « وحياً » قيدان لـ « الموجه » ، يعني : أن الكلام وجه اليه صلى الله عليه وآله بالوحي أو الالهام ، وقوله : « فلا محيص » جواب « وأما » .

٣) أي : مثل « ياأيها الناس اتقوا » مما يكون الخطاب فيه بصورة الجمع متوجهاً الى واحد وهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

٤) كما يقول به من يذهب الى وضع أدوات الخطاب للخطاب الحقيقي.

٥) يعني: وعلى ماذكر من أنه لا محيص عن الالتزام بكون الاداة للخطاب الايقاعي .

(*) الظاهر زيادة كلمة « الا » لان الغرض من هذه العبارة : أنه لابد من الالتزام في هذا الفرض بالخطاب الانشائي، والكلام الدال على هذا المعنى أن يقال: «فلا محيص عن كون الاداة في مثله للخطاب الايقاعي» والافمقتضى كون الاستثناء من النفي اثباتاً وجود المحيص عن الالتزام بالخطاب الانشائي، وهو خلاف المقصود ، اذ مرجعه الى امكان عدم الالتزام بالخطاب الانشائي و الاخذ بالخطاب الحقيقي ، مع أن الخطابات بصورة الجمع والمخاطب واحد ، فتدبر .

لا مجال [فلا مجال] لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين .

فصل (*)

ربمـا قيل : انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان :

الاولى[1]:حجية ظهور الخطابات في الكتاب

ثمرة خطابات المشافهة ، والمناقشة فيها

١) ذكرها في التقريرات بقوله: «أحدهما: أنه على الشمول لابد من الاخذ بما هو ظاهر من الخطاب ، لامتناع الخطاب بما هو ظاهر وارادة خلافه من دون دلالة ، وعلى العدم ، فلابـد من تحصيل متفاهم المتشافهين والتحري في استحصاله ، فان حصل العلم ، والا عملنا بالاجتهاد في تحصيل ما هو الاقرب اليه » . توضيح هذه الثمرة : أن الخطابـات ان كانت متوجهة الى المعدومين ـ كالموجودين ـ فهم بأنفسهم مخاطبون كالموجودين، فظواهر الخطابات حجة لهم كحجيتها للمشافهين ، فيجوز لهم التمسك بعمومها واطلاقها . وان لم تكن

(*) الاولى تبديل الفصل بعنوان آخر دال على كون مابعده تتمة لما تقدمه من المطالب ، كأن يقـال : « تذنيب » أو « تكملة » أو نحوهما ، اذ الفصل يدل على انقطاع ما بعده عما قبله ، وفي المقام يكون ما بعد الفصل ثمرة لمـا قبله ومن توابعه ، لامنقطعاً عنه .

لهم[١] كالمشافهين .

وفيه : أنه[٢] مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام ، وقد حقق عدم الاختصاص بهم[٣]. ولو سلم[٤] ، فاختصاص

متوجهة الى المعدومين ، فلا يكون ظواهرها حجة لهم ، فليس لهم التشبث بها لاثبات التكاليف في حقهم، بل لا سبيل الى اثباتها لهم الا الاجماع وقاعدة الاشتراك .

١) أي : للمعدومين .

٢) أي: ترتب هذه الثمرة ـ أعني حجية ظواهر الخطابات للمعدومين ـ مبني على اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، حيث انهم بناء على شمول الخطابات لهم مقصودون بالافهام ، فالظواهر حجة لهم . وأما بناء على حجية الظواهر مطلقاً حتى بالنسبة الى من لم يقصد افهامه، فلا تكون هذه ثمرة لشمول الخطابات للمعدومين، اذ المفروض حجية الظواهر لهم وان لم يكونوا مقصودين بالافهام ولم تشملهم الخطابات .

والحاصل : أنه مع البناء على عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه لا تكون هذه ثمرة لحجية الظواهر بالنسبة الى المعدومين .

٣) أي : المقصودين بالافهام ، فان المحقق في محله عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه وان ذهب بعض المحققين الى الاختصاص .

٤) هذا ثاني الاشكالين على الثمرة المزبورة، كما أن قوله: « وفيه أنه مبني على اختصاص » أول الاشكالين الذي مر توضيحه .

ومحصل هذا الاشكال الثاني : منع الصغرى بعد تسليم الكبرى ، وهي التفصيل في حجية الظهورات بين المقصود بالافهام وغيره بحجيتها في الاول

المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع ، بل الظاهر أن الناس كلهم الى يوم القيامة يكون (*) كذلك[١] وان لم يعمهم الخطاب[٢] كما يؤمي اليه[٣] غير واحد من الاخبار[٤].

دون الثاني. وتقريب منع الصغرى: أنه كيف يكون المقصود بالافهام خصوص المشافهين مع كون المعدومين مكلفين بتكاليف المشافهين كالموجودين ؟ فنفس الخطاب الحقيقي وان لم يشمل المعدومين، لكنهم مقصودون بالافهام.

وبالجملة : فلو سلمنا الكبرى ـ وهي التفصيل المزبور ـ لكن لا نسلم صغروية المقام لها ، لما عرفت من كون المعدومين مكلفين عند وجودهم كالموجودين الحاضرين في مجلس الخطاب، فالمعدومون كالموجودين مقصودون بالافهام أيضاً .

١) أي : مقصودين بالافهام ، وقوله : «بذلك» أي: بالافهام .

٢) لما مر سابقاً من امتناع شمول الخطاب الحقيقي للمعدومين ، وهو لا يستلزم عدم كونهم مقصودين بالافهام أيضاً، اذ لا ملازمة بين اختصاص الخطاب بشخص وبين اختصاص قصد الافهام به .

٣) أي : الى كونهم مقصودين بالافهام. بل الظاهر من الاخبار فوق الايماء.

٤) كحديث الثقلين ، فان ظاهر الكتاب والسنة لو لم يكن حجة لما كان التمسك بهما مانعاً عن الضلال ، فالخطابات الواردة في الكتاب والسنة وان لم نقل بشمولها للمعدومين ، لكنهم مقصودون بالافهام قطعاً . وكالاخبار الآمرة بعرض الاخبار المتعارضة على الكتاب والسنة ، والاخذ بما يوافقهما وطرح ما يخالفهما، وغير ذلك من الاخبار الظاهرة في كون ظواهر الخطابات القرآنية

(*) الصواب «يكونون» لرجوع ضميره الى الناس ، وهو اسم جمع.

الثانية: صحة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية[1] بناء على التعميم[2]، لثبوت الاحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين وان لـم

والمعصومية حجة على المعدومين كحجيتها على الموجودين، وغير ذلك من الروايات الدالة على عدم اختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بالافهام.

١) هذه الثمرة مذكورة في جملة من الكتب كالقوانين وغيره، وحاصلها: أنه ـ بناء على شمول الخطابات للمعدومين ـ يصح التمسك باطلاقاتها لاثبات الاحكام للمعدومين بعد وجودهم وبلوغهم، اذ المفروض أن الخطاب المتكفل لثبوت الحكم للعنوان المنطبق على المعدومين مثل «يا أيها الناس» و«يا أيها الذين آمنوا» ونحو ذلـك يدل بنفسه على ثبوت الحكم لهم وان لم يكونوا متحدين مع المشافهين في الصنف، فيمكن اثبات وجوب صلوة الجمعة مثلا للمعدومين بقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله» مع اختلافهم صنفاً مع الموجودين، لكونهم حينذاك متنعمين بشرف حضور المعصوم عليه السلام، دون المعدومين الذين هم فاقدون لهذه النعمة، لكن لما كان نفس الخطاب شاملا لهم، فهم كالموجودين مكلفون بصلوة الجمعة.

وبناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين لا يجوز لهم التمسك بها لاثبات ما تضمنته من الاحكام، اذ الدليل على ثبوت الاحكام حينئذ لهم هو الاجماع، وهو دليل لبي، فلابد من الاخذ بالمتيقن منه، وهو اتحادهم مع الموجودين في الصنف.

٢) أي: تعميم الخطابات للمعدومين، وقوله: «لثبوت» متعلق بقوله: «التمسك».

يكن(١) متحداً مع المشافهين في الصنف، وعدم(٢) صحته على عدمه، لعدم(٣) كونها حينئذ(٤) متكفلة لاحكام غير المشافهين، فلابد من اثبات اتحاده(٥) معهم في الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الاحكام، حيث(٦) لا دليل عليه حينئذ(٧)

---

١) أي: وان لم يكن من وجد وبلغ من المعدومين متحداً صنفاً مع المشافهين.

٢) معطوف على «صحة» وضمير «صحته» راجع الى التمسك، يعني: وعدم صحة التمسك بالخطابات بناء على عدم التعميم، فضمير «عدمه» راجع الى التعميم.

٣) تعليل لعدم صحة التمسك، وضمير «كونها» راجع الى اطلاقات الخطاب.

٤) أي: حين عدم التعميم.

٥) اي: اتحاد غير المشافهين مع المشافهين. وجه اللا بدية: أن اتحاد الصنف شرط موضوع دليل الاشتراك، فلا يجري هذا الدليل الا بعد احراز شرطه المزبور، كما هو شأن كل دليل في كل مورد.

٦) تعليل لاعتبار الاتحاد في الصنف في الحكم باشتراك المعدومين مع المشافهين في الاحكام، وحاصله ماتقدم آنفاً من: أن دليل الاشتراك ـ بناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين ـ هو الاجماع، وحيث انه لبي، فلابد من الاخذ بالمتيقن منه وهو اتحاد الصنف، اذ الاجماع في غيره مشكوك فيه.

٧) أي: حين عدم شمول الخطابات لغير المشافهين.

الا الاجماع (*)، ولا اجماع عليه[١] الا فيما اتحد الصنف[٢]، كما لايخفى.

ولا يذهب عليك[٣] أنه يمكن اثبات الاتحاد، وعدم[٤] دخل ما كان البالغ الآن[٥] فاقداً له[٦]

---

١) هذا الضمير والضمير المجرور في قوله: «لادليل عليه» راجعان الى الاشتراك.

٢) لانه المتيقن كما عرفت.

٣) غرضه رد هذه الثمرة الثانية، وهي: صحة التمسك باطلاقات الخطاب بناء على شمولها للمعدومين، وعدم صحة التمسك بها بناء على عدم شمولها لهم، وحاصله: أنه لا مانع من التمسك باطلاقات الخطابات لاثبات اتحاد المعدومين مع المشافهين في الاحكام، وان لم نقل بشمول الخطابات للمعدومين، وذلك لانه لو كان للوصف الثابت للموجودين ـ كحضور المعصوم عليه السلام ـ دخل في الحكم ـ كوجوب صلوة الجمعة ـ لزم تقييد الخطاب به، والمفروض عدمه، فالاطلاق محكم، ومقتضاه عدم دخل ذلك الوصف في الحكم، وعمومه لكل من المشافهين والمعدومين. فاتضح صحة التمسك بالخطابات وان لم تشمل المعدومين، فالثمرة الثانية ساقطة.

٤) معطوف على «الاتحاد».

٥) قيد لـ «البالغ» والمراد به المعدوم حين الخطاب.

٦) الضمير راجع الى «ما» في قوله: «ما كان البالغ»، والمراد بقوله:

(*) قال في القوانين: «قد ثبت من الضرورة والاجماع، بل الاخبار المتواترة ـ على ما ادعى تواترها البيضاوي أيضاً في تفسير قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ـ أن المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام... الخ» فراجع.

مما كان المشافهون واجدين له[1] باطلاق الخطاب اليهم[2] من دون التقييد به[3]. وكونهم[4]

« مما كان المشافهون » الاوصاف التي كان المشافهون واجدين لها ـ كحضور المعصوم عليه السلام ـ والمعدومون حين الخطاب الموجودون بعده فاقدين لها.

١) الضمير راجع الى « ما » في : « مما كان » والمراد به الاوصاف.

٢) أي: الى المشافهين، وقوله:«باطلاق» متعلق بقوله : « اثبات » يعني: يمكن اثبات الاتحاد باطلاق الخطاب الى المشافهين، اذ لو كان موضوع الخطاب كقوله تعالى : « يا أيها الناس » مقيداً بالوصف الذي كان المشافهون واجدين له كان اللازم تقييده به، كأن يقول: « يا أيها الناس المشرفون بشرف الحضور » فعدم التقييد دليل الاطلاق، وعدم دخل الحضور في وجوب صلوة الجمعة على المشافهين .

فالنتيجة : صحة التمسك بالاطلاقات وان لم تعم المعدومين .

٣) الضمير راجع الى « ما » أي: من دون التقييد بوصف كان المشافهون واجدين له .

٤) أي: وكون المشافهين واجدين للوصف ـ كحضور المعصوم عليه السلام ـ المحتمل دخله في الحكم ، كوجوب صلوة الجمعة . وهذا اشارة الى توهم ، وهو : أنه لا وجه التمسك بالاطلاق بعد البناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين ، وذلك لان اتصاف المشافهين بالوصف الكذائي يصلح لان يكون قرينة على التقييد ، ودخل ذلك الوصف في الحكم ، ومن المعلوم أن من مقدمات الاطلاق عدم وجود ما يصلح للقرينية ، واحتمال دخل الوصف الذي كان المشافهون واجدين له صالح للقرينية ، ومعه لا يتم الاطلاق حتى يصح التمسك به .

كذلك لا يوجب[١] صحة الاطلاق مع ارادة المقيد معه فيما[٢] يمكن أن يتطرق [اليه] الفقدان وان صح[٣]

فالنتيجة : أنـه لا يصح التمسك بالاطلاقات مع عدم شمول الخطابـات للمعدومين ، وانما يصح مع شمولها لهم. فالثمرة الثانية غيرساقطة عن الاعتبار بل هي ثابتة .

١) خبر «وكونهم» ودفع للتوهم المزبور، وحاصله: صحة التمسك بالاطلاقات، واتصاف المشافهين بصفة يطرء عليها الفقدان لايكون دليلا على تقييد الاطلاق حتى لا يصح التمسك بالاطلاق كما زعمه المتوهم، فلوكان الوصف الموجود للمشافهين ـ كحضور المعصوم عليه السلام ـ معتبراً كان على المتكلم بيانه ، فترك تقييده دليـل على عدم اعتباره . وعلى هـذا ، فالاطلاق محكم ، ويصح التمسك بـه ، فتبطل الثمرة الثانية ، وهي صحة التمسك باطلاقات الخطابات بناء على شمولها للمعدومين ، وعـدم صحته بناء على عدم الشمول ، اذ يصح التمسك بالخطابات مطلقاً سواء قلنا بشمولها للمعدومين أم لم نقل به .

نعم ما ذكره المتوهم من صحة الاطلاق مع ارادة التقييد انمـا يتجه في الصفات التي لايتطرق اليها الفقدان، اذ يصح حينئذ أن يعتمد المتكلم في تقييد الاطلاقات على بقاء تلك الصفات .

٢) اي: مع الاطلاق في الاوصاف التي يمكن أن يتطرق اليها الفقدان كما هو الغالب، كعنوان الفقير والغني والمسافر والحاضر ومُدرِك حضور المعصوم عليه السلام ، فان هذه العناوين مما لاتبقى ، بل تنعدم غالباً، فلا يصح الاعتماد على وجودها في تقييد اطلاق الدليل، وابقاء الاطلاق بحاله مع ارادة تقييده.

٣) يعني : وان صح الاطلاق مع تقييده بالاوصاف التي لايتطرق اليهـا الفقدان .

فيما لا يتطرق اليــه ذلك[١] . وليس المراد[٢] بالاتحــاد في الصنف الا الاتحاد[٣] فيما اعتبر قيداً في الاحكام ، لا الاتحاد[٤]

---

١) اي : الفقدان ، وضمير « اليه » راجع الى « ما » الموصول .

٢) الظاهر أنه اشارة الى دفع توهم، وهو : أنه ـ بناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين ـ كيف يجوز التمسك بها للمعدومين مع كثرة موجبات الاختلاف بيـن المشافهين والمعدومين ، مثل كون المشافهين في المدينة ، والمسجـد ، ومصاحبي النبي والوصي صلوات الله عليهما، وغير ذلك مما يوجب الاختلاف الفاحش المانع عن احراز وحدة الصنف بين المشافهين والمعدومين، ومع هذا الاختلاف لاوجه للتمسك بالاطلاقات لوحدة الصنف .

٣) هذا دفع التوهـم المزبور ، وحاصله : أن المراد بالاتحاد ليس هـو الاتحاد في جميع الاوصاف ، ضرورة أنها في غاية الكثرة ، بل المراد الاتحاد في الاوصاف التي قيد بها الاحكام ، وهي ليست كثيرة جداً .

٤) يعني : ليس المراد بالاتحاد الاتحاد فيما يوجب كثرة الاختلاف بيـن المشافهين والمعدومين ، مثل كون المشافهين في المدينة والمسجـد وإدراك صحبة النبي والوصي صلوات الله عليهما و آلهما الطاهرين. بل المراد الاتحاد فيما يعتبر قيداً للحكم ، ضرورة أن موجبات الاختلاف كثيرة جداً، بل يختلف شخص واحد باختلافها ، فـان زيداً مثلا قد يكون غنياً ، وقد يكون فقيـراً ، وقد يكون مسافراً، وقد يكون حاضراً... الى غير ذلك من الاوصاف الكثيرة التي لايحيط بها ضابط .

وبالجملة: فالتمسك بالاطلاقات لاثبات وحدة الصنف في محله، فلايتوهم عدم صحة التمسك بها لاثبات وحدة الصنف على تقدير عدم شمولها للمعدومين لاجل كثرة ما بين المشافهين والمعدومين من موجبات الاختلاف .

فيمـا كثر الاختلاف بحسبه، والتفاوت[١] بسببه بين الانام، بـل[٢] في شخص واحد بمرور الدهور والايام، والا[٣] لماثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلا عن المعدومين - حكم من الاحكام.

و دليل الاشتراك[٤] انما يجدي في عـدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيمـا لم يكونوا مختصين بخصوص عنـوان

---

١) معطوف على «الاختلاف» وضميرا «بحسبه وبسببه» راجعان الى «ما» الموصول المراد به الاوصاف.

٢) يعني: بل يكثر الاختلاف من حيث الصفات في شخص واحد بمرور الزمان، فيرى في زمان واجداً له، وفي زمان آخر فاقداً له كإدراك صحبة المعصوم عليه السلام.

٣) اي: و ان لم يكن المراد الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الاحكام لما ثبت بقاعدة الاشتراك -كالاجماع- حكم للغائبين فضلاعن المعدومين، لكثرة الاختلاف في الخصوصيات التي لادخل لها في الاحكام أصلا، وأجنبية عنها جزماً.

٤) غرضه اثبات الحاجة الى التمسك بالاطلاق، وعدم كفاية دليل الاشتراك في اثبات الاحكام للغائبين والمعدومين، وعدم تمامية الاستدلال به الا بضم الاطلاق اليه ولو في حق المشافهين، فكيف يسوغ مع ذلك جعل ثمرة البحث التمسك بالاطلاق وعدمه.

توضيحه: أن دليل الاشتراك لا يقتضي الا ثبوت الحكم للمعدومين في خصوص ما اذا علم عدم دخل الخصوصية الثابتة للموجودين في الحكم، لانه القدر المتيقن من دليل الاشتراك أعني الاجماع الذي هو من الادلة اللبية. وأما اذا شك في دخل تلك الخصوصية في ثبوت الحكم للمشافهين، فلابد أولا من

لولم [أو لم] يكونوا[١] (*) معنونين به لشك [شك] في شمولها لهم

نفي احتمال دخلها في ثبوت الحكم ، ثم اثباته للمعدومين ، ومن المعلوم أن نفي الاحتمال المزبور منوط بالتمسك بالاطلاق ليثبت به اتحاد المعدومين مع الموجودين في الصنف كي يصح التمسك بقاعدة الاشتراك .

فجعل ثمرة البحث التمسك بالاطلاق وعدمه انما يتجه فيما اذا كان دليل الاشتراك صالحاً لأن يكون دليلا مستقلا على اثبات الحكم للمعدومين على فرض اختصاص الخطابات بالحاضرين ، اذ لانحتاج حينئذ الى اطلاق الخطاب . وأما اذا كان دليل الاشتراك غير صالح لذلك ـ كما هو كذلك ـ فالتمسك بالاطلاق مما لابد منه، فالفرق بين عموم الخطاب للمعدومين وعدمه بعد اشتراكهما في الحاجة الى التمسك بالاطلاق انما هو في الحاجة الى ضم دليل الاشتراك على تقدير اختصاص الخطابات بالمشافهين ، حيث ان التمسك بالاطلاق يكون في حقهم، وتسرية الحكم الى غيرهم انما هي بالاجماع ، وعدم الحاجة الى ضم دليل الاشتراك على تقدير عدم اختصاص الخطابات بالمشافهين، لان غير المشافهين يتمسكون بالاطلاق ابتداء .

١) أي : المشافهين . وغرضه : أن دليل الاشتراك يجدي في اثبات الحكم للمعدومين بالنسبة الى العناوين التي يعلم بعدم دخلها في الحكم، ككون المشافهين

(*) وفي بعض النسخ « ولـو كانوا معنونين به » قيل : والمراد بـه أن الحاضر أيضاً اذا كان واجداً لقيد في حال الخطاب ثم صار فاقداً له في أثناء عمره لم يكن مأخوذاً في ظاهر الخطاب ، فمعنى قوله: « ولو كانوا معنونين به » أنه لو كانوا معنونين به حال الخطاب لشك في شمولها لهم أيضاً اذا فرض فقدهم له في الاثناء .

أيضاً[١] فلولا الاطلاق وإثبات عدم دخل ذلك العنوان[٢] في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك، ومعه[٣]

متهجدين، أو لابسي العمامة مثلا ، دون العناوين التي لوسلبت عن المشافهين لشك في ثبوت الحكم لهم أيضاً، ككونهم مدركين لحضور المعصوم عليه السلام فان دليل الاشتراك حينئذ لا يجري، اذ لولم يكن المشافهون واجدين له لشك في وجوب الجمعة عليهم أيضاً ، فلابد من التمسك بالاطلاق لنفي الشك .

١) يعني : كالشك في ثبوت التكاليف للمعدومين ، وضمير « به » راجع الى عنوان ، وضمير « شمولها » الى التكاليف، وضمير «لهم» الى المشافهين.

٢) أي : العنوان الذي لو لم يكن المشافهون معنونين به لشك في شمول التكاليف لهم أيضاً لما أفاد دليل الاشتراك شيئاً، لان شأنه تعميم الحكم المستفاد من الخطابات المختصة بالمشافهين لغيرهم من المعدومين ، ومن المعلوم أنه متفرع على احراز حكم المشافهين بالقطع أو الظهور عند فقدان العنوان المختص بهم ليثبت ذلك الحكم للمعدومين الفاقدين لذلك العنوان أيضاً. فمع انسداد باب القطع، واحتمال اختصاص المشافهين بخصوص عنوان لولم يكونوا معنونين بذلك العنوان لشك في شمول الخطابات لهم ، و عدم ما يرفع هذا الشك لم يكن لدليل الاشتراك حينئذ فائدة و هي التعميم ، اذ لم يحرز حكم المشافهين حينئذ حتى يعمه دليل الاشتراك. فلولا الاطلاق النافي لاحتمال دخل ذلك العنوان الخاص في حكم المشافهين لما أفاد دليل الاشتراك شيئاً ، ومع الاطلاق لاحاجة الى دليل الاشتراك ، لان الاطلاق حجة لغير المشافهين ولو على القول باختصاص الخطابات بالمشافهين ، لكون المعدومين مقصودين بالافهام ولو لم يعمهم الخطابات .

٣) أي: ومع اطلاق الخطاب يعم الحكم غير المشافهين ولوقيل باختصاص

كان الحكم يعم غير المشافهين ولو[١] قيل باختصاص الخطابات بهم [لهم]، فتأمل جيداً[٢].

فتلخص: أنه لايكاد تظهر الثمرة[٣] الا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد إفهامه[٤] مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام[٥]، وقد حقق[٦] عدم الاختصاص به[٧] في غير المقام[٨].

الخطاب بالمشافهين، لما مر من أنهم مقصودون بالافهام حينئذ.

١) كلمة « لو » وصلية، وضمير « بهم » راجع الى المشافهين.

٢) في بطلان الثمرة الثانية، وأنه يصح التمسك بالاطلاقات مطلقاً وان قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهين، حيث ان غير المشافهين مقصودون بالافهام أيضاً كما مر توضيحه.

٣) يعني: الثمرة التي رتبوها على مسألة الخطابات المشافهة.

٤) كما هو مذهب المحقق القمي قدس سره.

٥) غرضه: أنه لا يترتب على مسألة الخطابات المشافهة ما ذكر من الثمرتين نعم يترتب الثمرة عليها بناء على اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه مع عدم كون غير المشافهين مقصودين بالافهام، فانه بناء على هذا لاتكون الخطابات حجة لغير المشافهين. وبناء على عدم اختصاص حجيتها بمن قصد افهامه تكون الخطابات حجة لغير المشافهين أيضاً.

٦) مقصوده ابطال مبنى صحة هذه الثمرة الثانية ـ وهو اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه ـ بمنعه، وبمنع كون المعدومين غير مقصودين بالافهام.

٧) أي: بمن قصد افهامه.

٨) أي: غير مبحث الخطابات المشافهة، وهو مبحث حجية الظواهر.

وأشير[١] الى منع كونهم غير مقصودين به[٢] به في خطاباته تبارك وتعالى في المقام[٣].

فصل

هل تعقب العام[٤] بضمير يرجع الى بعض أفراده يوجب تخصيصه[٥] به أولا؟ فيه خلاف[٦] بين الاعلام، وليكن محل الخلاف ما اذا وقعا[٧]

---

١) هذا اشارة الى منع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام . وقد أشار الى كون غير المشافهين مقصودين بالافهام في آخر زد الثمرة الاولى بقوله: «كما يؤمي اليه غير واحد من الاخبار» وقد ذكرنا هناك من الاخبار مايمكن أن يكون شاهداً له ، فراجع .

٢) أي : بالافهام ، وضمير «كونهم» راجع الى غير المشافهين .

٣) يعني : في هذا المبحث في رد الثمرة الاولى ،كما عرفت آنفاً .

تعقب العام بضمير

٤) تعقباً عرفياً، وقوله : «يرجع» نعت ﻟ « بضمير » وقوله:«يوجب» خبر « تعقب » .

٥) أي : العام، وضمير«به» راجع الى الضمير، حاصله: أن رجوع الضمير الى بعض أفراد العام هل يكون مخصصاً للعام أم لا ؟

٦) ذهب جماعة الى التخصيص ، و آخرون كالشيخ والعلامة في أحد قوليه والحاجبي الى العدم ، وغيرهم الى التوقف .

٧) أي : العام والضمير ، وغرضه تحرير محل النزاع. توضيحه: أنمورد

في كلامين[١] أو في كلام واحد[٢] مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك وتعالى: «والمطلقات يتربصن» الى قوله: «وبعولتهن أحق بردهن»[٣]، وأمـا ما اذا كان[٤] مثل: «والمطلقات أزواجهن أحق بردهن» فلا شبهة في تخصيصه به[٥].

والتحقيق[٦] أن يقال: انه حيث دار الامر بين التصرف في العام

البحث هو ما اذا استقل العام بالحكم واستغنى عن الضمير في مقام موضوعيته للحكم، سواء كان العام والضمير في كلامين، كقوله تعالى شأنه: «والمطلقات يتربصن»، وقوله تعالى: «وبعولتهن أحق بردهن»، أم في كلام واحد، كقوله: «أكرم العلماء وواحداً من أصدقائهم» مع فرض عود الضمير الى خصوص العدول منهم، فكأنه قيل: «أكرم العلماء وواحداً من أصدقاء العلماء العدول».

١) كآية «والمطلقات يتربصن» وآية «وبعولتهن».

٢) كالمثال المزبور، وهو «أكرم العلماء وواحداً من أصدقائهم».

٣) فان العام ـ وهو المطلقات ـ تمام الموضوع للحكم ـ أعني وجوب التربص ـ بحيث لا يكون للضمير دخل في موضوعيته أصلا، وحكم الضمير أحقية الزوج بالرد.

٤) يعني: وأما اذا كان العام مما لا يكون مستقلا بالحكم، بل كان حكمه حكم الضمير كالمطلقات في المثال، حيث انه مع الغض عن جملة «وأزواجهن أحق بردهن» لا يكون باستقلاله موضوعاً للحكم ـ وهو الأحقية بالرد ـ فلاشبهة في تخصيصه بالضمير، فيكون المراد غير البائنات.

٥) يعني: لاشبهة في تخصيص العام بالضمير.

٦) توضيحه: أن الامر يدور في المقام بين التصرف في أحد الظاهرين

بارادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع اليه[١] و[أو] التصرف[٢]

العام والضمير. أما الاول، فلان ظاهره العموم، والتصرف فيه يكون بالتخصيص فالمراد بالمطلقات خصوص الرجعيات، فكأنه قيل: «والرجعيات يتربصن» الى قوله تعالى: «وبعولتهن»، فالموضوع لكل من الحكمين ـ أعني وجوب العدة، وجواز رجوع الزوج في العدة ـ هي الرجعيات، ومن المعلوم أن ارادة خصوص الرجعيات من المطلقات تصرف مخالف لظاهر العام.

وأما الثاني، فلان الظاهر تطابق الضمير مع المرجع في العموم والخصوص كتطابقهما في التذكير والتأنيث وغيرهما، ويعبر عنه بأصالة عدم الاستخدام، ومقتضى هذا الاصل أن يراد بضمير «بعولتهن» جميع المطلقات، والتصرف فيه يكون بهدم هذا الاصل وارتكاب خلافه اما بالاستخدام، بارجاع الضمير الى بعض أفراد العام ـ وهي الرجعيات ـ مع كون العام هو المراد في الحكم بالتربص. واما بارتكاب المجاز في الاسناد، بأن يكون المراد بالعام ـ أعني المطلقات ـ حقيقة هو خصوص الرجعيات، وانما أسند الحكم الى جميع المطلقات مجازاً كاسناد الانبات الى الربيع. والفرق بين هذين التصرفين: أن الاستخدام من قبيل المجاز في الكلمة، وإسناد الحكم وهو جواز الرجوع الى جميع أفراد العام ـ أعني المطلقات ـ من قبيل المجاز في الاسناد.

والحاصل: أنه يدور الامر بين التصرف في أصالة الظهور في العام، وبين التصرف في أصالة الظهور في الضمير.

١) أي: الى العام، وهذا التصرف هو التخصيص، لارادة خصوص الرجعيات من المطلقات. وضمير «انه» للشأن.

٢) معطوف على «التصرف» وقد عرفت أن هذا التصرف يمكن أن يكون بنحو المجاز في الكلمة، وأن يكون بنحو المجاز في الاسناد.

في ناحية الضمير إما بارجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه ، أو الى تمامه(١) مع التوسع(٢) في الاسناد باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة(٣) الى الكل توسعاً ومجازاً [وتجوزاً] كانت(٤) أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها(٥) في جانب الضمير ، وذلك(٦) لان

---

١) أي: تمام ماهو المراد من مرجع الضمير، وضميرا «مرجعه وبارجاعه» راجعان الى الضمير ، وقوله : « اما بارجاعه » اشارة الى التصرف في الضمير الذي ظاهره أن يراد منه ما يراد من مرجعه ، بحيث يراد من الضمير عين مايراد من مرجعه .

٢) قيد لقوله : « أو الى تمامه » يعني : أن يكون ارجاع الضمير الى تمام ما أريد من المرجع. وعليه ، فضمير « بعولتهن » راجع الى جميع المطلقات تجوزاً وتوسعاً في الاسناد، ومع هذا التوسع لا يلزم تصرف لا في نفس الضمير ولا في مرجعه ، اذ يراد من الضمير مايراد من العام، غاية الامر أن اسناد الحكم ـ وهو جواز رجوع الازواج اليهن في العدة ـ يكون مجازياً، لان هذا الحكم يختص ببعضهن وهي الرجعيات، فالأسناد الحقيقي هو اسناده الى الرجعيات فقط.

٣) قيد لقوله : «المسند الى البعض» فان الاسناد الحقيقي يختص ببعض أفراد العام وهي الرجعيات ، والاسناد الى الكل يكون توسعاً .

٤) جزاء لقوله : « حيث دار الامر » .

٥) أي : عن أصالة الظهور في جانب الضمير المعبر عنها بأصالة عدم الاستخدام .

٦) تعليل لجريان أصالة الظهور في العام وسلامتها عن معارضة أصالة عدم الاستخدام لها . توضيحه : أن دليل حجية الظواهر ـ وهو بناء العقلاء ـ لماكان

المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد : لا في تعيين كيفية الاستعمال ، وأنه[1] على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمـة ، أو الاسناد ، مع القطع بما يراد[2] ، كما هو[3] الحال في ناحية الضمير .

لُبياً لزم الاخذ بالمتيقن منه ـ وهو صورة عدم العلم بالمراد ـ دون ما اذا علم المراد ، وشك في أنه أريد على وجه الحقيقة أو المجاز، مثلا اذا لم يعلم المراد من لفظ الاسد ، وأنه معناه الحقيقي ـ وهو الحيوان المفترس ـ أو المجازي أعني الرجل الشجاع ، فهنا استقر بناء العقلاء على جريان أصالة الحقيقة فيه ، وأن المراد منه معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس. وأما اذا علم المراد وأنه الرجل الشجاع ، لكن لم يعلم أنه معنى حقيقي أو مجازي ، فلا تجري أصالة الحقيقة هنا لاحراز أن اللفظ مستعمل في معناه على وجه الحقيقة ، وأن الرجل الشجاع معناه الحقيقي .

نعم لو كان الاصل في الاستعمال الحقيقة أحرز به كون المراد هو المعنى الحقيقي . لكن ثبت في محله أن الاستعمال أعم من الحقيقة ، فلا أصل لهذا الاصل . وفي المقام لما كانت ارادة الرجعيات من ضمير « بعولتهن » معلومة، وكان الشك في كيفية ارادتها ، وأن ارادتها منه على نحو الحقيقة ، بأن اريد من مرجعه خصوص الرجعيات ، أو على نحو المجاز ، بأن أريد من مرجعه جميع المطلقات ، والتجوز حينئذ في ناحية الضمير، فلا تجري أصالة الظهور أي عدم الاستخدام في الضمير ، بل تجري أصالة الظهور أي العموم في العام، فيحكم بوجوب التربص على جميع المطلقات .

١) معطوف على «كيفية » وضمير « أنه » راجع الى الاستعمال .

٢) كالمقام ، فان المراد من الضمير ـ وهي خصوص الرجعيات ـ معلوم والشك انما هو في كيفية الاستعمال .

٣) أي : القطع بما يراد هو حال الضمير، لما عرفت من القطع بأن المراد

وبالجملة: أصالة الظهور انما تكون حجة فيما اذا شك فيما أريد[١]، لافيما اذا شك في أنه كيف أريد[٢]، فافهم[٣]. لكنه[٤] [حجة

من الضمير هي الرجعيات ، ومع هذا القطع لا تجري أصالة الظهور ـ أي عدم الاستخدام في الضمير ـ حتى يثبت بها عدم المجازية فيه ، وأنه مطابق لمرجعه .

١) كالمطلقات في المقام ، فانه يشك في أن المراد بهن جميع المطلقات كما هو قضية أصالة العموم، أو خصوص الرجعيات، كما هو مقتضى أصالةعدم الاستخدام في الضمير حتى يكون مطابقاً لمرجعه .

٢) كما في ضمير « وبعولتهن » للعلم بأن المراد به خصوص الرجعيات والشك انما هو في كيفية الارادة ، وأنها بنحو الحقيقة أو المجاز .

٣) لعله تقوية لجريان أصالة الظهور في العام، دون الضمير، واشارة الى ما قيل من: أن البناء على حجية أصالة الظهور حتى مع العلم بالمراد يستلزم أيضاً تقديم أصالة الظهور في العام على أصالة الظهور في الضمير ، حيث ان التصرف في العام يوجب التصرف في الضمير أيضاً ، والتصرف في الضمير لا يستلزم التصرف في العام، فالتصرف في الضمير معلوم على أي حال، فلايرجع فيه الى أصالة الظهور . بخلاف التصرف في العام ، فانه مشكوك فيه ، فيرجع فيه اليها .

٤) يعني : لكن جريان أصالة الظهور في طرف العام، وتقديمها على أصالة الظهور في الضمير انما يكون فيما اذا عقد للكلام ظهور في العموم ، كما اذا اشتمل الكلام على حكمين مثل المقام، فان وجوب التربص ثابت للمطلقات والحكم بأحقية الرد ثابت لبعولتهن ، ضرورة أنه حينئذ ينعقد الظهور للعام

اذا عقد للكلام ظهور في العموم بأن لايعد(١) ما اشتمل على الضمير مما(٢) يكتنف به (*) عرفاً، والا(٣) فيحكم عليه بالاجمال، ويرجع الى

أعني المطلقات في العموم . وأما اذا اشتمل على حكم واحد مثل «المطلقات بعولتهن أحق بردهن » فلا شك حينئذ في لزوم تخصيص العام بقرينة الضمير.

١) بيان لصورة انعقاد الظهور في العموم ، وتوضيحه : أن انعقاد الظهور للعام لتجري فيه أصالة العموم مبني على عدم احتفاف العام بما يمنع ظهوره في العموم ، كما اذا كان في الكلام ضمير راجع الى العام صالح لان يمنع انعقاد العموم له ، فان أصالة العموم حينئذ لاتجري فيه .

والحاصل : أنه اذا كان العام مكتنفاً بضمير ، وكان احتفافه به مما يعد عرفاً صالحاً للقرينية على عدم ارادة العموم منه، لم ينعقد له ظهور في العموم، فأصالة العموم لا تجري فيه حينئذ .

٢) متعلق بقوله : « يعد » يعني : بأن لايعد الكلام المشتمل على الضمير من الكلام المكتنف بضمير صالح عرفاً للقرينية على عدم ارادة العموم من العام.

٣) أي : وإن عُدّ ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً حكم عليه بالاجمال، لاقترانه بما يصلح للقرينية المانع عن انعقاد الظهور له، وعن جريان أصالة العموم في العام ، فلابد في تشخيص الوظيفة الظاهرية من الرجوع الى الاصول العملية .

(*) الاولى تبديل الضمير بالظاهر ، بأن يقال : « بما يصلح للقرينية » لان ضمير « به » راجع الى الضمير في قوله : « على الضمير » ، فكأنه قيل : «بأن لايعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف بالضمير عرفاً» وهذا لامحصل له.

ما يقتضيه الاصول[1]. الا أن يقال[2] باعتبار أصالة الحقيقة تعبداً[3] حتى فيما اذا احتف بالكلام ما[4] لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي، كما عن بعض [كما في كلام بعض] الفحول[5].

فصل

قد اختلفوا (*)

---

١) أي: الاصول العملية، لانه بعد اجمال الكلام لا يكون دليل اجتهادي على الحكم.

٢) استدراك على قوله: «لكنه اذا عقد للكلام ظهور»، وحاصله: أنه يمكن اجراء أصالة الحقيقة حتى في صورة الاحتفاف بما يصلح للقرينية ـ بناء على كون حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد بمعنى عدم اناطتها بالظهور حتى لاينعقد بسبب الاحتفاف بمحتمل القرينية ـ فمع الشك في ارادة المعنى الحقيقي تجري أصالة الحقيقة أيضاً.

٣) يعني: لامن جهة ظهور اللفظ حتى لاتجري في موارد الاحتفاف بما يصلح للقرينية.

٤) فاعل «احتف». واسم «يكون» ضمير مستتر راجع الى الكلام، يعني: حتى فيما اذا احتف بالكلام مالا يكون الكلام ظاهراً مع ما احتف به في معناه الحقيقي.

٥) لعله صاحب الفصول أو صاحب الحاشية قدس سرهما.

(*) لعل منشأ الخلاف تخيل أقوائية العام ـ لكونه بالمنطوق ـ من المفهوم المخالف الذي أنيط غالباً بل دائماً بالاطلاق الزائل بأدنى شيء.

في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف[١] مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق[٢] على قولين، وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور[٣].

التخصيص بالمفهوم المخالف

١) أي: المخالف للمنطوق في السلب والايجاب، كمفهوم «اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء» وهو «اذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه شيء» فانه يخصص العام أعني به «الماء كله طاهر».

٢) أي: الموافق للمنطوق في السلب والايجاب، كحرمة تزويج ذات البعل التي هي المفهوم الموافق بالاولوية لقوله عليه الصلوة والسلام: «والذي يتزوج المرأة في عدتها وهو يعلم لا تحل له أبداً»[١]، اذ لا اشكال في أولوية حرمة تزويج ذات البعل من نكاح المعتدة، وهذا المفهوم يخصص عموم قوله تعالى: «وأحل لكم ماوراء ذلكم» بعد ذكر حرمة نكاح عدة من النساء كالأم، والبنت والأخت، والعمة، والخالة وغيرهن.

وبالجملة: يخصص عموم «وأحل لكم ماوراء ذلكم» بالمفهوم الموافق المزبور، فكأنه قيل: «وأحل لكم ماوراء المذكورات الا ذات البعل».

٣) كاستدلال المجوزين بـ «أنهما دليلان تعارضا، وتخصيصه به طريق جمع بينهما، فيتعين، لكونه أولى من الطرح» ورد المنكرين له بـ «أن الجمع كما يمكن بالغاء العموم، كذلك يمكن بالغاء المفهوم، فلابد في ترجيح الاول

---

(١) الوسائل ج ١٤: الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١.

وتحقيق المقام[1]: أنه اذا ورد العام وماله المفهوم في كلام أو

من مرجح، ومجرد كونه طريق الجمع لا يصلح مرجحاً». وكاستدلال المنكرين بـ «أن المنطوق وان كان عاماً، لكنه أقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصاً، فلا يصلح لمعارضته، فان الخاص انما يقدم على العام اذا كان أقوى دلالة منه». وان أردت الوقوف على كلماتهم هنا مفصلا، فراجع الكتب المبسوطة كالفصول.

١) غرضه: أن المقام كسائر موارد التعارض من حيث لزوم الاخذ بالاظهر من المتعارضين ان كان أحدهما أظهر، والا فالتساقط والرجوع الى الاصل العملي في مادة المعارضة. وأن المفهومية ليست من موجبات الوهن وضعف الدلالة. توضيح ذلك: أنه اذا ورد عام وما له مفهوم يصلح لتخصيص العام، وكان كل منهما صالحاً لان يكون قرينة على التصرف في الآخر، كما اذا كانا في كلام واحد، أو في كلامين يعدان بنظر العرف بمنزلة كلام واحد، فتارة يكون منشأ الدلالة والظهور في كل منهما الوضع، وأخرى الاطلاق الناشيء عن مقدمات الحكمة، وثالثة باختلافهما، بأن يكون أحدهما بالوضع، والآخر بالاطلاق. ففي الصورتين الاوليين لا مفهوم ولا عموم، أما في الثانية، فلعدم تمامية مقدمات الحكمة في شيء منهما، لتوقف تماميتها في كلّ واحد منهما على عدم الآخر، فلا يبقى منشأ للظهور في كل منهما.

وأما في الاولى، فلتزاحم الظهورين، وعدم اعتبار كليهما الا اذا كان أحدهما أظهر من الآخر، كما اذا فرض كثرة استعمال أحدهما في معناه الحقيقي، والآخر في معناه المجازي، ولذا يكون الاول أظهر في معناه الحقيقي من الثاني، فيقدم الاظهر على غيره ان كان العام وماله المفهوم في كلام واحد، كقوله تعالى: «ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة» فان مفهومه عدم وجوب التبين في خبر العادل، وتلقيه بالقبول. ومقتضى عموم شناعة إصابة القوم بجهالة

كلامين[١] ، ولكن على نحو يصلح[٢] أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر ، ودار[٣] الامر بين تخصيص العموم أو (*) إلغاء المفهوم ، فالدلالة على كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة[٤]

كون اصابتهم كذلك أمراً مرغوباً عنه ولو من ناحية خبر العادل ، ولعدم استقرار الظهور بعد انعقاده في غير الاظهر ان كانا ـ أي العام وماله المفهوم ـ في كلامين. كهذا المفهوم بالنسبة الى عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن .

وفي الصورة الثالثة ـ أعني ما اذا كان ظهور العام بالوضع وظهور المفهوم بالاطلاق بمقدمات الحكمة أو بالعكس ـ لا اشكال في تقدم ما ظهوره بالوضع على ما ظهوره بمقدمات الحكمة ، لان الظهور اذا كان بالوضع كان صالحاً لان يكون بياناً مانعاً عن الظهور بالاطلاق الناشىء من مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان ، فيقدم عليه ، هذا. ولم يتعرض المصنف (قده) لهذه الصورة الثالثة وقد ذكرناها في التعليقة فراجع .

١) قد تقدم آنفاً مثال كل من : « كلام أو كلامين » .

٢) يخرج به مثل : « أكرم العلماء ان كانوا عدولاً » فان التقييد بالمنطوق يقتضي تخصيص العام بالمفهوم .

٣) معطوف على قوله: «ورد» يعني: ودار الامر بين تخصيص العموم وإلغاء المفهوم .

٤) كالنكرة في سياق النهي والنفي بناء على كون دلالتها على الاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة ، وكمفهوم الشرط بناء على كونه كذلك ، فدلالة كل من النكرة والمفهوم تكون بالاطلاق . وضمير « منهما » راجع الى العموم والمفهوم .

(*) الاولى تبديله بالواو .

أو بالوضع[١]، فلا يكون هناك[٢] عموم، ولا مفهوم، لعدم[٣] تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما[٤] لاجل المزاحمة[٥]، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً[٦] لظهور الآخر كذلك[٧] (*)،

١) كلفظة «كل» ونحوها من الالفاظ الموضوعة للعموم، وأداة الحصر ونحوها مما هي موضوعة للمفهوم.

٢) يعني: فيما اذا كانت الدلالة في كل من العموم والمفهوم بالاطلاق أو بالوضع لا عموم ولا مفهوم، وقد تقدم آنفاً توضيح عدم تحققهما.

٣) تعليل لعدم العموم والمفهوم فيما اذا كانت الدلالة فيهما بمقدمات الحكمة.

٤) أي: من العموم والمفهوم لاجل المزاحمة بين الظهورين، لتوقف تمامية مقدمات الحكمة في كل واحد منهما على عدم الآخر، فلا ينعقد ظهور لشيء منهما.

٥) يعني: والعلم الاجمالي بارادة خلاف الظاهر في أحدهما.

٦) أي: العموم والمفهوم في الظهور الوضعي، يعني: كما أن الظهور لا يحصل للعموم والمفهوم فيما اذا كان منشأ الظهور مقدمات الحكمة، كذلك لا يحصل لهما اذا كان منشأ الظهور فيهما الوضع، كما عرفت تقريبه مفصلا.

٧) أي: وضعاً.

(*) الاولى في استقصاء الصور أن يقال: ان الظهور في العام والمفهوم يكون تارة وضعياً، وأخرى اطلاقياً، وقد مر مثالهما في التوضيح. وثالثة مختلفاً كمفهوم الشرط الذي يكون ظهوره بالاطلاق. ولفظ كل ونحوه من الالفاظ التي تكون دلالتها على العموم بالوضع. وعلى التقادير يكون تارة ما يدل على العموم والمفهوم في كلام واحد كآية النباء، وأخرى في كلامين مستقلين.

. . . .

. . . .

فان كانا متحدين وضعاً أو اطلاقاً وكانا في كلام واحد ، فـلا اشكال في تساقطهما ، لصيرورتهما مجملين حقيقة .

وان كانا متحدين كذلـك وكانا في كلامين ، يعامل معهما معاملة المجمل وان لم يكونا من المجمل حقيقة، لانه مع انفصالهما وكونهما في كلامين ينعقد لكل منهما ظهور، لكن لايكون حجة، للمزاحمة والعلم الاجمالي بارادة خلاف الظاهر في أحدهما ، وعدم مرجح لاحدهما ، ولا يستقر ظهور لهما، ويسقطان عن الحجية الا اذا كان أحدهما أظهر ، ومورد الاظهرية هو ما اذا وقع ماله المفهوم وما يدل على العموم في كلامين ، لما مر من أن الانفصال يوجب الظهور البدوي في كل منهما ، فلو كان أحدهما أظهر قدم على الآخر، لكونه قرينة على التصرف فيه عرفاً ، بحيث يعد ذلك جمعاً عرفياً بينهما ، وان لم يكن أحدهما أظهر تساقطا ،كما مر آنفاً .

وأما اذا وقعا في كلام واحد ، فلايتصور لهما ظهور حتى يكون أحدهما أظهر، ولو فرض ظهور لاحدهما بمعونة الجهات الخارجية، فهو وان كان حجة، لكنه ليس من تقديم الاظهر على الظاهر .

والحاصل : أن فرض الاظهرية مختص بوقوع ما يدل على العموم وماله المفهوم في كلامين ، ولا يتمشى في كلام واحد، فلو كان لكلام المصنف (قده): «لو لم يكن في البين أظهر والا فهو المعول» اطلاق يشمل الكلام والكلامين، فلابد من حمله على الكلامين ، لما مر آنفاً ، فلا تغفل .

فلابد من العمل بالاصول العملية فيما دار [الامر] فيه بين العموم والمفهوم(١) اذا لم يكن مع ذلك(٢) أحدهما أظهر ، والا(٣) كان مانعاً عن انعقاد الظهور ، أو استقراره(٤) في الآخر .

---

١) يعني : في مورد اجتماع العام والمفهوم كالغنم المعلوفة ، فان مقتضى عموم مادل على أن «في الغنم زكوة» وجوب الزكوة في المعلوفة، ومقتضى مفهوم «في الغنم السائمة زكوة» عدم وجوبها في المعلوفة، فيرجع حينئذ الى الاصل العملي وهو في المقام أصالة البراءة عن الوجوب، فلا تجب الزكوة في المعلوفة.

٢) أي : مع كون الظهور فيهما وضعياً ، يعني : أن الرجوع الى الاصول العملية مشروط بعدم كون العام أو المفهوم أظهر من الآخر، فالظهور في كليهما وان كان وضعياً، لكنه يمكن أن يكون في أحدهما ـ لكثرة الاستعمال أو غيرها ـ أظهر من الآخر ، وحينئذ يقدم الاظهر على غيره .

٣) يعني: وان كان أحدهما أظهر كان مانعاً عن انعقاد الظهور في الآخر فيما اذا كان الظهور مستنداً الى مقدمات الحكمة ، أو مانعاً عن استقراره بعد انعقاده فيما اذا كان الظهور مستنداً الى الوضع ، لان الوضع يوجب ظهور كل من العام والمفهوم بدواً ، وأظهرية أحدهما تمنع عن استقرار ظهور الآخر .

٤) أي: استقرار الظهور. هذا في الظهور الوضعي، وقوله: «انعقاد الظهور» في الظهور الاطلاقي المستند الى مقدمات الحكمة .

وان كانا مختلفين ، بأن يكون الظهور في أحدهما وضعياً ، وفي الآخر اطلاقياً ، فلا اشكال في تقدم الوضعي على الاطلاقي ، لوضوح أنه يصلح لان يكون بياناً مانعاً عن الاطلاق المنوط بعدم البيان . وان شئت فقل : ان الظهور الوضعي تنجيزي ، والاطلاقي تعليقي .

ومنه[1] قد انقدح الحال فيما اذا لم يكن بين مادل [مايدل] على العموم وماله المفهوم ذلك [ذاك] الارتباط والاتصال[2]، وأنه[3] لابد أن يعامل مع كل منهما[4] معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر، والا[5] فهو المعول، والقرينة[6] على التصرف في الآخر بما[7] لايخالفه بحسب العمل.

---

١) أي: ومن تزاحم الظهورين الوضعيين في الحجية بعد انعقادهما ظهر الحال فيما اذا لم يكن بين مايدل على العموم وبين ماله المفهوم ذلك الارتباط الموجب اصلاحية كل منهما للقرينيـة على الآخر، فان الظهور الوضعي في كل منهمـا وان انعقد بدواً، الا أنهما يسقطان عن الاعتبار لاجل التعارض، فيجري عليهما احكم المجمل، وهو الرجوع الى الاصول العملية وان لم يكونا من المجمل موضوعاً لفرض وجود الظهور في كليهما.

٢) أي: الارتباط الموجب لقرينية أحدهما على الآخر.

٣) معطوف على « الحال » والضمير للشأن.

٤) أي: ما دل على العموم وما دل على المفهوم لو لم يكن في البين أظهر.

٥) يعني: وان كان في البين أظهر، فهو المعول، لما قرر في محله من تقدم الاظهر على الظاهر، لكونه جمعاً عرفياً.

٦) معطوف على «المعول» يعني: والاظهر قرينة على التصرف في الآخر.

٧) أي: بتصرف لا يخالف الاظهر بحسب العمل، كالحمل على الكراهة في مثل قولهم: « يجوز اكرام الشعراء وأكرم الشعراء العدول » فان مفهومه وهو « لا تكرم الشعراء الفساق » يحمل على الكراهة حتى لا ينافي العام وهو « يجوز اكرام الشعراء » بحسب العمل. وضمير « يخالفه » راجع الى الاظهر.

فصل

الاستثناء (*) المتعقب لجمل متعددة (**) [للجمل المتعـددة]

. . . .

(*) لايخفى عدم اختصاص البحث بالاستثناء ، وجريانه في سائر التوابع من النعت والحال وغيرهما . وأما المخصص المنفصل ، فهو يسقط الجميع عن الحجية ، للعلم الاجمالي بتخصيص احداها .

(**) الاولى تبديلها بـ « المتعاطفة » لدلالة « الجمل » على التعـدد فلاتحتاج الى التصريح بها، بخلاف التعاطف ، فان لفظ « الجمل » لايدل عليه مع أن مفروض البحث هـو الجمل المتعاطفة ، اذ في غيرها ينفصل البيـان ، وتكون نسبة الخاص الى كل واحدة منها واحدة ، فلو كان للخاص ظهـور في العموم كان مخصصاً للجميع، والا فيصير مجملا ، ولا يرجع الى أصالةالعموم في شيىء من الجمل ، لانه وان انعقد لكل منها ظهور في العموم مع الانفصال وانقطاع البيان ، لكنه للعلم الاجمالي بتخصيص بعضها أو كلها لاتجري أصالة العموم في شيىء منها، فاذا ورد «أكرم العلماء، أكرم الصلحاء، أكرم الشعراء» ثم ورد « لاتكرم الفاسق » فان كان للخاص ظهور في العموم أو الاطـلاق ، فلا اشكال في كونه معارضاً لكل منها معارضة العموم من وجه .

وان لم يكن له ظهور كذلك صار مجملا ، ولاجماله لايصلح لان يكون مخصصاً ، بعد انعقاد ظهور لكل من الجمل المذكورة في العموم ، لانفصال الخاص عن جميعها ، وعدم ارتباطه بها ، لعدم كونه من التوابع والملابسات، وتساوي نسبته الـى الجميع ، فيسقط حينئذ أصالة العموم عن الحجية ، للعلم الاجمالي المزبور.

هل الظاهر هو رجوعه الى الكل[١] أو خصوص الاخيرة، أو لاظهور له في واحد منهما[٢]، بل لابد في التعيين من قرينة[٣]؟ [فيه] أقوال[٤] والظاهر أنه لا خلاف ولا اشكال (*) في رجوعه الى الاخيرة على

الاستثناء المتعقب لجمل

١) أي: كل واحد منها بنحو العام الاستغراقي، بحيث يكون ذلك ظاهر الاستثناء المزبور، وارادة خلافه منوطة بالقرينة.

٢) أي: لاظهور للاستثناء في رجوعه الى الكل أو خصوص الاخيرة.

٣) اذ المفروض اجمال الكلام حينئذ، فلابد في تعيين المراد من قرينة.

٤) الاول: رجوعه الى الكل، وهو المنسوب الى الشيخ والشافعية.

الثاني: رجوعه الى خصوص الاخيرة، وهو المعزي الى أبي حنيفة وأتباعه.

الثالث: أنه مشترك بينهما، فلابد في التعيين من نصب قرينة معينة، وهو المنسوب الى السيد قدس سره.

الرابع: التوقف، وهو المنسوب الى الغزالي.

فمحل النزاع هو الكلام الواحد الذي يمكن أن يرجع فيه الخاص الى الكل أو الاخيرة بحسب القواعد العربية، بأن يكون من التوابع ويصلح للقرينية وليس هذا الا مع العطف، وكون الخاص من الملابسات.

فالمتحصل: أن اضافة «المتعاطفة» الى الجمل لازمة.

(*) حتى عند أهل الوقف، لكن لاجل القدر المتيقن، لا لاجل الظهور، اذ لو كان الرجوع الى الاخيرة لاجله، كان منافياً لمذهب أهل الوقف.

أي حال[1]، ضرورة أن رجوعه[2] الى غيرها بلاقرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة. وكذا[3] في صحة رجوعه الى الكل وان كان المتراءى من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد مقدمة(*) لصحة(**)

١) لان رجوعه الى غير الأخيرة بدون القرينة خارج عن طريقة أبناء المحاورة .

٢) أي : رجوع الاستثناء الى غير الأخيرة .

٣) يعني : وكذا لا اشكال في صحة رجوعه الى الكل ، وغرضه : أنه يعتبر في محل النزاع امكان رجوع الاستثناء الى الكل، بأن تشتمل كل جملة من تلك الجمل على المستثنى ، كما اذا ورد « أكرم العلماء وأضف الشعراء واعطف الفقراء الا زيداً » وفرض وجود مسمى بزيد في كل من العلماء والشعراء والفقراء فاعتبار اشتمال كل واحد من هذه العمومات على هذا المستثنى ـ أعني زيداً ـ في هذا المبحث من الواضحات، اذ مع عدم اشتمال بعضها عليه لايصح رجوع الاستثناء الى الجميع ، بل يصح بالنسبة الى خصوص الجمل المشتملة على المستثنى .

(*) الظاهر أن غرض صاحب المعالم (ره) من تمهيد المقدمة اثبات كيفية الرجوع الى الكل ، لااثبات أصل صحته ، اذ من الاقوال صحة الرجوع الى الكل للاشتراك اللفظي ، فتصدى لبيان أن الرجوع الى الكل ليس مبنياً على الاشتراك اللفظي، بل يمكن ذلك وان لم نقل بالاشتراك اللفظي، فراجع المعالم وتأمل .

(**) حق العبارة بناء على التعليقة المتقدمة أن يقال: «لكيفية رجوعه اليه» بدلا عن قوله : « لصحة رجوعه » كما هو واضح .

رجوعه[١] اليه : أنه[٢] محل الاشكال والتأمل، وذلك[٣] ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لايوجب تفاوتاً أصلا في ناحية الاداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، وكان[٤] المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل

---

١) أي : رجوع الاستثناء الى الكل ، وغرضه (قده) من قوله : « وان كان المتراءى من كلام صاحب المعالم » هو : أن ماذكرناه من نفي الاشكال عن اعتبار صحة رجوع الاستثناء الى الكل ربما ينافي ما يتراءى من صاحب المعالم (قده) من أن اعتبار صحة الرجوع الى الكل محل الاشكال ، ولذا مهد مقدمة طويلة لدفع الاشكال عنه .

٢) أي : الرجوع الى الكل محل الاشكال .

٣) تعليل لقوله : « وكذا في صحة رجوعه الى الكل ». توضيحه: أن تعدد المستثنى والمستثنى منه ووحدتهما لايوجبان اختلافاً في ناحية أدوات الاستثناء بحسب المعنى وهو الاخراج ، سواء كان الموضوع له في الحروف كالوضع عاماً أم خاصاً، ضرورة أن أداة الاستثناء تستعمل دائماً في معناها ـ أعني الاخراج ـ ولا يتفاوت هذا المعنى بين تعدد المخرج والمخرج عنه ووحدتهما ، فلو كان الموضوع له في الادوات خـاصاً لما كان تعدد المستثنى والمستثنى منه مضراً بالاخراج الشخصي، حيث ان نسبة الاخراج شخصية، لكنها باعتبار تعدد أطرافها تنحل الى نسب ضمنية ، اذ جزئية النسبة لا تنافي انحلالها . وعليه ، فلا مانع من صحة رجوع الاستثناء الى الكل ولو قيل بوضع الادوات لجزئيات النسبة الاخراجية .

٤) الظاهر أنه معطوف على « ان تعدد » فيأول بالمصدر ، فكأنه قيل :

فيه فبما كان(١) واحداً، كما هو الحال في المستثنى(٢) بلا ريب ولا اشكال. وتعدد المخرج أو المخرج عنه(٣) خارجاً لايوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الاخراج مفهوماً(٤).

وبذلك(٥) يظهر أنه لاظهور لها في الرجوع الى الجميع، أو

«ضرورة أن تعدد المستثنى منه... وضرورة كون المستعمل فيه الأداة في صورة تعدد المستثنى منه هو المستعمل فيه في صورة وحدة المستثنى منه».

١) يعني: كان المستثنى منه واحداً.

٢) يعني: في عدم الفرق بين وحدة المستثنى وتعدده.

والحاصل: أن أداة الاستثناء تستعمل في نسبة الاخراج سواء كانت هذه النسبة بين متحدين مثل «أكرم العلماء الا زيداً» حيث ان كلا من المستثنى والمستثنى منه واحد، أم بين متعددين مثل «أكرم العلماء والصلحاء الا الفساق والشعراء» أم بين مختلفين مثل «أكرم العلماء الا النحويين والصرفيين والفلاسفة».

٣) وهو المستثنى منه، والمراد بـ «المخرج» هو المستثنى.

٤) يعني: تعدد المستثنى و المستثنى منه خارجاً - كالأمثلة المتقدمة - لا يوجب تعدد النسبة الاخراجية التي تستعمل فيها أداة الاستثناء بحسب المفهوم ولا يصادم جزئيتها كما تقدم آنفاً، بل مفهوم الاداة - وهي النسبة الاخراجية - واحد، سواء اتحد المستثنى والمستثنى منه، أم تعددا، أم اختلفا. وقد عرفت أمثلة الكل.

٥) أي: وبعدم تفاوت في ناحية الاداة بين تعدد المستثنى والمستثنى منه ووحدتهما يظهر: أنه لا ظهور لاداة الاستثناء في الرجوع الى الجميع أو خصوص الاخيرة، اذ بعد وضوح صحة الرجوع الى الجميع والى خصوص الاخيرة

خصوص الاخيرة وان كان الرجوع اليها متيقناً على كل تقدير [١] نعم [٢] غير الاخيرة أيضاً [٣] من الجمل لايكون ظاهراً في العموم ؛

لابد في اثبات ظهور الاداة في الرجوع الى أحدهما من قرينة، لان مجرد صلاحية الرجوع كذلك لا يثبت الظهور .

١) يعني: سواء قلنا بظهور أداة الاستثناء في الرجوع الى الجميع أم لا. ووجه تيقن الرجوع الى الاخيرة اتصالها بالاداة، بحيث لو لم يكن غيرها من الجمل لم يكن ريب في الرجوع الى الاخيرة ، فلو كان الجميع مراداً كانت الاخيرة داخلة فيه . وان كان المراد غير الجميع كانت الاخيرة مرادة أيضاً. والحاصل: أن الاخيرة مرادة قطعاً . وضمير « لها » راجع الى أداة ، وضمير « اليها » الى الاخيرة .

٢) يعني : لا يكون تيقن الاخيرة موجباً لظهور غيرها في العموم، بل هي كالاخيرة في عدم الظهور ، فأصالة العموم في غير الاخيرة أيضاً لا تجري ، لاحتفافه بما يصلح للقرينية، ومعه لا ينعقد ظهور لغير الاخيرة أيضاً في العموم، فلو كان المستثنى زيداً مثلا ، وكان في كل من العمومات من يسمى بزيد، فكون زيد في الجملة الاخيرة متيقن الخروج عن الحكم لا يوجب سلامة أصالة العموم فيما عدا الاخيرة من العمومات حتى يصح التمسك بها للحكم بعدم خروج زيد عنها ، اذ المفروض احتفافها بما يصلح للقرينية ، وهذا مانع عن جريان أصالة العموم فيها .

والحاصل : أنه لا يحكم بظهور ما عدا الاخيرة من الجمل في العموم ، كما لا يحكم بظهور الاخيرة فيه وان كان المتيقن تخصيص الاخيرة .

٣) يعني: كما لا ظهور للجملة الاخيرة في العموم وان كان رجوع الاستثناء اليها متيقناً ، كذلك لاظهور لغير الجملة الاخيرة في العموم .

لاكتنافه[١] بما لايكون معه ظاهراً فيه، فلابد في مورد الاستثناء فيه[٢] من الرجوع الى الاصول.

اللهم[٣] الا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبداً، لامن باب الظهور، فيكون المرجع عليه[٤] أصالة العموم اذا كان وضعياً[٥]، لاما

---

١) تعليل لعدم ظهور ماعدا الجملة الاخيرة في العموم، يعني: لاكتناف ماعدا الجملة الاخيرة بما لا يكون معه ظاهراً في العموم.

٢) أي: في غير الاخيرة، فيرجع في حكم زيد في المثال الى الاصول العملية.

٣) غرضه امكان اجراء أصالة الحقيقة في غير الجملة الاخيرة بالبناء على أن هذا الاصل حجة تعبداً، بمعنى أنها تجري في غير صورة العلم بالخلاف وعدم ارادة المعنى الحقيقي وان اكتنف الكلام بما يصلح للقرينية، فحينئذ لا مانع من جريان أصالة الحقيقة في غير الجملة الاخيرة، والحكم بعموم ما عداها.

فالنتيجة: أن زيداً الذي هومورد الاستثناء فيغيرالجملة الاخيرة محكوم بحكم العمومات، ولا يجري فيه الاصول العملية.

٤) أي: بناء على القول بحجية أصالة الحقيقة تعبداً، لامن باب الظهور حتى يقال: بعدم انعقاد الظهور في العموم مع الاحتفاف بما يصلح للمخصصية.

٥) أى: اذا كان العموم وضعياً، وغرضه: أن أصالة العموم انما تجرياذا كان العموم وضعياً، لا ما اذاكان اطلاقياً ناشئاً عن مقدمات الحكمة، اذ لاتجري حينئذ أصالة العموم، ضرورة أن من مقدمات الحكمة عدم القرينة، وكذا عدم ما يصلح لها، ومع وجودهما لاتتم تلك المقدمات. ومن المعلوم أن

اذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فانه لا يكاد تتم تلك المقدمات(١) مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع فتأمل (×) .

فصل

الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص(٢) (*)

الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع وتخصيص الكل به. فالنتيجة: أن العموم المترتب على مقدمات الحكمة لا يتحقق مع صلاحية الاستثناء للرجوع الى جميع الجمل .

١) أي : مقدمات الحكمة التي يترتب عليها العموم .

تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد

٢) أي: بالدليل الخاص كآية النباء على تقدير دلالتها على اعتبار خبر الواحد، لا بدليل الانسداد .

(*) هذا التقييد انما يصح بناء على كون نتيجة مقدمات الانسداد التبعيض في الاحتياط أو الحكومة ، اذ لا يكون خبر الواحد حينئذ حجة شرعية حتى يصلح لتخصيص الحجة أعني العام الكتابي ، وأما بناء على كونها حجية الظن كشفاً ، فالظاهر جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد المفيد للظن .

(×) اشارة الى أنه يكفي في منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك لاحتمال اعتماد المطلق حينئذ في التقييد عليه ، لاعتقاد أنه كاف فيه .

اللهم الا أن يقال : ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد مالم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع الى الجميع ، فأصالة الاطلاق مع عدم القرينة محكمة ، لتمامية مقدمات الحكمة ، فافهم.

كما جاز [تخصيصه] بالكتاب[١] أو [و] بالخبر المتواتـر أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد بلا[٢] ارتياب (*)، لما[٣] هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب الـى زمن الائمة عليهم السلام[٤]. و احتمـال[٥]

---

١) يعني: كما جاز تخصيص الكتاب بالكتاب، وبالخبر المتواتر المفيد للقطع بالصدور، وبخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية الموجبة للقطع بصدوره.

٢) متعلق بقوله: «جاز» وقد استدل المصنف على مدعاه بوجهين آتيين.

٣) تعليل لقوله: «الحق» وهذا أول الوجهين اللذين استدل بهما، وتوضيحه: أنه قد استقرت سيرة الاصحاب على العمل بأخبار الآحاد غير العلمية مع مخالفتها لعمومات الكتاب بالعموم والخصوص- لا بالتباين- مع اتصال هذه السيرة بزمان الائمة عليهم السلام الكاشفة عن رضاهم صلوات الله عليهم بذلك، فلا وجه للمناقشة فيها.

٤) غرضه: أن هذه السيرة - لاتصالها بزمانهم عليهم الصلوة والسلام - من الكواشف القطعية عن رضاهم سلام الله تعالى عليهم بعمل الاصحاب.

٥) هذه مناقشة في السيرة، وحاصلها: أنه يحتمل أن يكون عملهم بتلك الاخبار غير العلمية في قبال عمومات الكتاب لاجل القرائن القطعية الحافة بتلك الاخبار الموجبة للقطع بصدورها، وكون التخصيص بالخبر القطعي الصدور وتلك القرائن كانت معلومة عندهم وان خفيت علينا.

(*) لكن خالف فيه الشيخ وجماعة، وعليه السيد علم الهدى.

أن يكون ذلك[١] بواسطة القرينة واضح البطلان[٢] [فانه تعويل على ما يعلم خلافه بالضرورة] . مع[٣] أنه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرة (*) أو ما بحكمه[٤]،

---

١) أي : عملهم بتلك الروايات .

٢) اذ لو كان عملهم بأخبار الآحاد لاجل القرينة لبان ذلك ، لكثرة موارد العمل بها في قبال عمومات الكتاب مع عدم ظهور قرينة واحدة في مورد واحد ، وهذا مما يصح أن يقال فيه : « عدم الوجدان دليل قطعي على عدم الوجود » . فالنتيجة : أن عملهم بتلك الاخبار ليس للقرينة ، بل لحجية خبر الواحد .

٣) هذا ثاني الوجهين اللذين أقيما على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد. وتوضيحه : أنه لولا العمل بخبر الواحد غير العلمي في قبال عمومات الكتاب لزم الغاء الخبر عن الاعتبار بالمرة، أو ما بحكم الالغاء، ضرورة أن خبر الواحد الذي لايكون مخالفاً لعموم الكتاب إما معدوم وإما نادر ، وهو كالمعدوم .

٤) أي : بحكم الالغاء في كونه محذوراً لا يمكن الالتزام به. وضمير «أنه» للشأن ، وضمير « لولاه » راجع الى العمل .

(*) هذا الوجه وسابقه مذكوران في تقريرات شيخنا الاعظم (قده) قال في تقريب هذا الوجه الثاني ما لفظه: « واستدله بعض الافاضل على المطلب بأنه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرة ، اذ ما من خبر الا وهو مخالف لعموم الكتاب، ولا أقل من عموم ما دل على أصل البراءة » . وفيه ما لايخفى ، فان الخبر المخالف لاصل البراءة لايعقل أن يكون مخصصاً للعموم كما قرر في محله ، وستعرفه بعد ذلك من عدم ورود الدليل والاصل في مورد واحد .

ضرورة[١] ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم[٢] وجود مالم يكن كذلك[٣].

وكون[٤] العام الكتابي قطعياً صدوراً وخبر الواحد ظنياً سنداً لا يمنع[٥]

١) تعليل لكونه بحكم الالغاء، وقد عرفت تقريبه بقولنا: «توضيحه أنه لولا العمل ... الخ».

٢) يعني: لوسلم وجود خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، وحاصله: أنه لو سلمنا وجود الخبر غير المخالف لعموم الكتاب كان ذلك في غاية الندرة والاقتصار في حجية الخبر على خصوص مالايخالفه عموم الكتاب يكون كالغاء دليل حجيته عن الاعتبار. وضمير «خلافه» راجع الى الخبر.

٣) أي: وجود خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، ولا أقل من عموم ما دل على الحل.

٤) هذا أحد وجوه استدل بها المانعون، فان المصنف (قده) بعد اثبات جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد شرع في أدلة المانعين. وحاصل هذا الوجه الاول: أن العام الكتابي قطعي الصدور، وخبر الواحد ظني الصدور والدلالة، فلا يصلح لتخصيص القطعي. وقدأجاب عنه بوجهين نقضي وحلي.

٥) خبر «وكون» وهذا هوالجواب النقضي، وحاصله: أنه لو كانت قطعية صدور العام الكتابي مانعة عن تصرف الخبر الظني الصدور في دلالة العام الكتابي التي هي ظنية لزم عدم جواز تخصيص الخبر المتواتر الذي هو كالعام الكتابي قطعي الصدور بخبر الواحد الذي هو ظني الصدور أيضاً، مع أن جوازه مجمع عليه ومسلم عند من ينكر تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد. وهذا يدل على أن قطعية الصدور لا تصلح لمنع التخصيص بظني الصدور.

عن التصرف في دلالته[١] غير القطعية قطعاً[٢]، والا[٣] لماجاز تخصيص المتواتر به[٤] أيضاً، مع أنه[٥] جائز جزماً. والسر[٦]:

---

١) أي: دلالة العام الكتابي التي ليست هي بقطعية.

٢) قيد لقوله: «لا يمنع».

٣) هذا بيان مورد النقض، يعني: وان كانت ظنية سند الخبر مانعة عن التصرف في دلالة العام الكتابي التي ليست هي بقطعية لزم عدم جواز تخصيص الخبر المتواتر به، مع أنه جائز من غير شبهة.

٤) أي: بخبر الواحد الظني السند.

٥) أي: مع أن تخصيص المتواتر بالظني الصدور جائز قطعاً، فقوله: «مع أنه» ليس جواباً على حدة، بل هو جزؤه، كما ظهر من التقريب.

٦) يعني: والسر في تحكيم خبر الواحد الظني على العام الكتابي. وهذا هو الجواب الحلي، وتوضيحه: أن الدوران و التعارض يقع في الحقيقة بين أصالة العموم في العام الكتابي وبين دليل حجية الخبر، لا دلالته، لان الخاص أقوى دلالة من العام، فلا شبهة في تقديمه عليه دلالة، فالكلام في حجية الخاص، اذ بدونها لا وجه لتقديمه على العام ولو كان نصاً، اذ لابد أولا من اثبات صدوره حتى تكون دلالته معتبرة، حيث ان ظاهر كلام المعصوم حجة لا كلام غيره.

والحاصل: أن طرفي المعارضة: أصالة العموم في العام الكتابي، ودليل حجية الخبر، فان ثبتت حجيته فلا ينبغي الاشكال في تقديمه على العام، لكونه أقوى دلالة منه، وان لم تثبت حجيته، فمقتضى أصالة العموم في العام الكتابي سقوط الخاص عن الاعتبار. فالنتيجة: أنه لا مانع عن جواز تخصيص العام

أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، مع[1] أن الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية على التصرف فيها، بخلافها، فانها[2] غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره[3]. ولا ينحصر[4] الدليل

الكتابي بخبر الواحد بعد اثبات حجيته بأدلتها من الكتاب والسنة وبناء العقلاء، لان جريان أصالة العموم منوط بعدم دليل على خلافها، وأدلة حجية خبر الواحد تكون على خلافها، فتقدم عليها.

والحاصل: أن أصالة العموم حجة مع عدم بيان على خلافها، وخبر الواحد ـ بعد حجيته بأدلتها ـ يكون بياناً على خلاف أصالة العموم، ومخصصاً للعام.

١) ليس هذا اعتراضاً على حدة، بل هو بيان للجواب الحلي، يعني: أن الدوران في الحقيقة يقع بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، لكن الخبر بدلالته وسنده صالح عرفاً للقرينية على التصرف في أصالة العموم. بخلاف أصالة العموم، فانها لا تصلح لرفع اليد عن دليل اعتبار الخبر، لان اعتبار أصالة العموم منوط بعدم قرينة على خلافها، والمفروض أن الخبر بدلالته وسنده يصلح لذلك، فلا مجال لأصالة العموم ـ كسائر الاصول اللفظية المرادية ـ مع القرينة على خلافها.

٢) هذ الضمير وضميرا «فيها وبخلافها» راجعة الى أصالة العموم.

٣) أي: اعتبار الخبر، ووجه عدم الصلاحية ما مر آنفاً من اناطة حجية أصالة العموم بعدم قرينة على خلافها. وهي هنا موجودة كما عرفت.

٤) هذا جواب عن ثاني الوجوه التي استدل بها المانعون، وهذا الوجه الثاني هو المحكي عن المحقق (قده) في المعارج، وحاصله: أن دليل حجية

على الخبر بالاجماع كي يقال بأنه[١] فيما لايوجد على خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به. كيف[٢] وقد عرفت أن سيرتهم مستمرة على العمل به[٣] في قبال العمومات الكتابية. والاخبار[٤] الدالة على أن الاخبار المخالفة للقرآن يجب

الخبر ـ وهو الاجماع ـ لبي، والمتيقن منه هو الخبر غير المخالف للكتاب فلا يشمل المخالف. وعليه فالمخالف يبقى تحت عدم حجية الأمارات غير العلمية.

١) أي: أن الاجماع يكون في الخبر الذي لايوجد على خلافه دليل، والعموم القرآني دليل على خلافه، فيسقط وجوب العمل بالخبر المخالف له. وضميرا «خلافه وبه» راجعان الى الخبر.

٢) يعني: كيف ينحصر دليل اعتبار الخبر بالاجماع؟ وهذا جواب عن الوجه الثاني. وحاصل الجواب عنه: أن دليل حجية خبر الواحد ليس منحصراً بالاجماع، لما عرفت من استقرار سيرة الاصحاب على العمل بخبر الواحد المخالف للعام الكتابي، ومع هذه السيرة لا وجه لدعوى انحصار مستند حجيته بالاجماع كما هو واضح.

٣) أي: بخبر الواحد.

٤) هذا ثالث الوجوه التي استدل بها المانعون، وتقريبه: أن الاخبار الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب على كثرتها واختلاف تعبيراتها من كون المخالف «باطلا» و«زخرفاً» و«لم نقله» وغير ذلك تدل على طرح كل خبر مخالف للكتاب وان كانت مخالفته بالعموم والخصوص، على ما يقتضيه اطلاق المخالفة، وتلك الاخبار تخصص عموم أدلة حجية خبر الواحد، وتخرج

طرحها ، أو ضربها على الجدار ، أو أنها زخرف ، أو أنها مما لم يقل بها [به] الامام عليه السلام وان كانت كثيرة جداً ، وصريحة الدلالة على طرح المخالف ، الا أنه[1] لامحيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم[2] ان لم نقل[3] [انها]

الخبر المخالف للكتاب عن دائرة أدلة الحجية، ومع خروجه عن حيز الحجية كيف يصلح لتخصيص العام الكتابي ، فان المخصص لابد أن يكون حجة ، اذ لا معنى لتخصيص الحجة بغير الحجة . فالنتيجة: عدم جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد غير العلمي .

١) الضمير للشأن ، يعني : أنه قد أجيب عن الدليل المزبور بوجوه هذا أولها ، وحاصله: أنه لو سلم صدق المخالفة ـ التي هي موضوع الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب ـ على المخالفة بالعموم والخصوص ، ولم نقل باختصاصها بالمخالفة التباينية، فلابد من تخصيص المخالفة بغير المخالفة بالعموم والخصوص، وذلك للعلم بصدور أخبار كثيرة مخالفة للكتاب بالعموم والخصوص وجريان السيرة على العمل بها في مقابل عمومات الكتاب ، ولا يكون ذلك الا لتخصيص المخالفة التي هي موضوع الاخبار الآمرة بطرح الخبر المخالف للكتاب بالمخالفة التباينية، واخراج المخالفة بالعموم والخصوص المطلق عن المخالفة ، اذ لو لم نقل بهذا التخصيص يلزم طرح كثير من الاخبار التي علم بصدورها عن المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلين .

فالمتحصل: أن الخبر المخالف للكتاب بغير المخالفة التباينية ليس مشمولا للاخبار الدالة على طرح الخبر المخالف .

٢) أي : العموم والخصوص ، وكذا الاطلاق والتقييد.

٣) هذا ثاني الوجوه التي أجيب بها عن الدليل المذكور ، وحاصله : أن

بأنها[١] (*) ليست من المخالفة عرفاً ، كيف[٢] ؟ وصدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة[٣] منهم عليهم السلام كثيرة جداً .

المخالفة العرفية التي هي موضوع الاخبار الآمرة بطرح ما خالف الكتاب لا تشمل المخالفة بالعموم والخصوص ، حيث ان المخالفة العرفية ما يوجب توقف العرف وتحيرهم في استظهار المراد من الكلامين المتخالفين، ومن المعلوم أن مخالفة الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص ليست كذلك، اذ لا شبهة في أن العرف يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، ولا يتحير في الاستظهار واستكشاف المراد أصلا .

١) أي : المخالفة بالعموم والخصوص. والفرق بين الجوابين واضح، اذ الاول ناظر الى الخروج الحكمي، يعني : نسلم أن المخالفة للكتاب بالعموم والخصوص مخالفة له، لكنها خارجة عن حكم المخالفة للكتاب، وهو وجوب الطرح . والثاني ناظر الى الخروج الموضوعي ، يعني: أن المخالفة بالعموم والخصوص ليست مخالفة أصلا .

٢) يعني : كيف لا يراد بالمخالفة في أخبار طرح الخبر المخالف غير المخالفة بالعموم والخصوص، والحال أنه يعلم بصدور الاخبار الكثيرة المخالفة للكتاب بمخالفة العموم والخصوص ، فلابد من حمل المخالفة على المخالفة غير العموم والخصوص .

٣) أي : مخالفة العموم والخصوص .

(*) الاولى تقديم هذا الجواب على الاول، بأن يقال: ان المخالفة بالعموم والخصوص ليست مخالفة أولا ، ولو سلم صدق المخالفة عليها ، فهي خارجة عنها حكماً ثانياً .

مع [1]قوة احتمال أن يكون المراد أنهم عليهم السلام لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً وان كان [هو] [2]على خلافه ظاهراً، شرحاً [3].

١) هذا ثالث الوجوه التي أجيب بها عن دليل المانعين ، وهو الاخبار الآمرة بطرح الخبر المخالف للكتاب . وحاصل هذا الجواب : أنه يحتمل أن يراد بالمخالفة في تلك الأخبار المخالفة للحكم الواقعي الذي كتبه الله تعالى على عباده ، بأن يكون الواجب طرحه هو الخبر المخالف للحكم الواقعي ، لا المخالف لظاهر الكتاب ، فخبر الواحد المخالف لظاهر الكتاب يحتمل أن يكون موافقاً للحكم الواقعي. ومع هذا الاحتمال لا يحرز كونه مخالفاً للحكم الواقعي حتى تشمله الاخبار الآمرة بطرح ماخالف الكتاب، فلايصح التمسك بها لطرحه ، لكونه من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية ، وهو غير جائز عند المحققين .

فالمتحصل: عدم صحة التشبث بتلك الاخبار لطرح الخبر المخالف للكتاب مخالفة العموم والخصوص، وجواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، فالاخبار الآمرة بطرح الخبر المخالف لا تمنع عن تخصيص خبر الواحد المخالف بالعموم والخصوص لعموم الكتاب .

٢) يعني : وان كان قولهم عليهم السلام على خلاف قول الله تبارك وتعالى ظاهراً ، لكنه موافق لـه واقعاً ، وشارح لقوله عزوجل ، ومبين لمرامه من كلامه تعالى .

٣) مفعول لاجله، يعني: أن مخالفة قولهم عليهم السلام لظاهر كلامه سبحانه وتعالى انما هو لاجل كونه شارحاً لمراده الواقعي .

لمرامه تعالى، وبياناً لمراده من كلامه[١] تعالى، فافهم[٢] (*) .

والملازمة[٣]

---

١) هذا الضمير وضميرا « لمراده ولمرامه » راجعة الى الله تبارك وتعالى.

٢) لعله اشارة الى عدم وجاهة قوله : «مع قوة احتمال» اذ فيه ـ مضافاً الى بُعده في نفسه ، لعدم انسباقه الى الذهن وعدم قرينة عليه ـ أنه احالة على المجهول الذي لا يمكن لنا معرفته الا بدلالة المعصوم عليه السلام ، ضرورة أنه لاسبيل الى احراز الواقع حتى تحرم مخالفته، مع أن موافقة الكتاب جعلت معياراً لصدق الخبر بعد عرضه على الكتاب، والمسلم عرضه على ظاهر الكتاب اذ العرض على واقع الكتاب غير ممكن لنا بعد وضوح عدم السبيل الى معرفته.

٣) هذا رابع الوجوه التي استدل بها المانعون، وحاصله ـ كما في التقريرات ـ: أن جواز التخصيص يلازم جواز النسخ ، والتالي باطل اجماعاً، أما الملازمة فلان مرجع النسخ أيضاً الى التخصيص . توضيحه: أن المانع يدعي الملازمة بين جواز النسخ بخبر الواحد ، وجواز التخصيص به، ومن المسلم عدم جواز

(*) قد عرفت في شرح قوله : « فافهم » أنه لاوجه لهذا الجواب الثالث المذكور بقوله : « مع قوة احتمال أن يكون المراد » . كما لاوجه للجواب الاول ، وهو تخصيص عموم ما دل على طرح ما خالف الكتاب ، واخراج المخالفة بالعموم والخصوص عن عموم المخالفة للكتاب، وذلك لاباء مثل قولهم عليهم السلام : « زخرف » و« باطل » و« لم نقله » ونحوها عن التخصيص. فالصحيح هو الجواب الثاني أعني: منع صدق المخالفة على المخالفة بالعموم والخصوص، وخروجها موضوعاً عن المخالفة التي جعلت موضوعاً لاخبار طرح ما خالف الكتاب .

بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة[١] وان كان مقتضى القاعدة جوازهما، لاختصاص[٢] النسخ بالاجماع على المنع[٣]. مع[٤]

النسخ به، فلا يجوز التخصيص به أيضاً. تقريب الملازمة: أن النسخ أيضاً تخصيص، غايته أنه تخصيص في الازمان، والتخصيص المصطلح تخصيص في الافراد.

١) قد أجاب عن هذا الدليل بوجهين مذكورين في التقريرات:

الاول: ما أشار اليه بقوله: «ممنوعة» وحاصله: أن القاعدة وان كانت مقتضية لعدم الفرق بين التخصيص والنسخ كما عرفت، الا أن الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد أوجب الفرق بينهما، ولولاه لقلنا بعدم الفرق بينهما، وبالجواز في كليهما، وضمير «به» راجع الى الخبر.

٢) تعليل لقوله: «ممنوعة» وضمير «جوازهما» راجع الى التخصيص والنسخ.

٣) أي: المنع عن النسخ بخبر الواحد، وهذا الاجماع هو الفارق بين النسخ والتخصيص.

٤) هذا هو الجواب الثاني، وحاصله: أن قياس النسخ بالتخصيص مع الفارق، حيث ان الدواعي لضبط نواسخ القرآن كثيرة بحيث تصدى لضبطها جل الاصحاب، فلذلك قل الخلاف في تعيين موارد النسخ، فموارد النسخ ثابتة بالتواتر الموجب لعدم الخلاف، أو قلته فيها، وبهذا التواتر يصير خبر الواحد موهوناً في اثبات النسخ، اذ لو كان لنقل بالتواتر. بخلاف التخصيص، فان دواعي ضبطه لما لم تكن كثيرة، فيحصل الوثوق بصدور الخبر الذي يمكن تخصيص الكتاب به.

وضوح الفرق بتوفر الدواعي الى ضبطه، ولذا[١] قل الخلاف في تعيين موارده، بخلاف التخصيص[٢].

فصل

لايخفى أن الخاص والعام المتخالفين[٣] يختلف حالهما ناسخاً

---

١) أي: ولتوفر الدواعي الى الضبط الموجب للتواتر قل الخلاف في تعيين موارد النسخ، وضمير «موارده» راجع الى النسخ، وضمير «ضبطه» الى الناسخ.

٢) ولذا كثر الخلاف فيه. فالمتحصل: أن الملازمة بين النسخ والتخصيص ممنوعة.

تعارض العام والخاص

٣) أي: المتخالفين في الحكم، مثل «أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم» بعد الفراغ عن أظهرية الخاص من العام، وكون التخصيص أشيع وأرجح من أنحاء التصرفات في الخاص. توضيح ما في المتن: أن العام والخاص المتخالفين تارة يكون تاريخهما معلوماً وأخرى يكون مجهولا. أما الاول، فله صور:

احداها: ورود الخاص مقارناً للعام، كما اذا وردا من معصومين في زمان واحد.

ثانيتها: وروده بعد العام، لكن قبل حضور وقت العمل بالعام.

ثالثتها: وروده بعد حضور زمان العمل بالعام، وهذه الصورة تتصور على وجهين: أحدهما: أن يكون العام وارداً لبيان الحكم الظاهري، وتأسيس ضابط للشك ليرجع اليه في موارد الشك.

ثانيهما: أن يكون لبيان الحكم الواقعي.

ومخصصاً ومنسوخاً (*) فيكون الخاص مخصصاً تارة وناسخاً مرة، ومنسوخاً أخرى، وذلك[1] لان الخاص ان كان مقارناً (**) مع العام[2]

ففي الصورتين الاولين، وأول وجهي الصورة الثالثة يكون الخاص مخصصاً لاناسخاً، لفقدان شرط النسخ، وهو حضور وقت العمل بالمنسوخ في الصورتين الاولين، وكون الحكم المنسوخ حكماً واقعياً في أول وجهي الصورة الثالثة اذ المفروض فيه كون العام وارداً لبيان الحكم الظاهري.

وفي الوجه الثاني من الصورة الثالثة يكون الخاص ناسخاً، لوروده بعد العمل بالعام، لا مخصصاً له، لان وروده بعد العمل بالعام يكشف عن كون العموم مراداً جدياً للمولى، فلاوجه للتخصيص الذي حقيقته بيان المراد الواقعي فلو جعل مخصصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ممتنع.

١) أي: وجه اختلاف العام والخاص من حيث الناسخيه والمخصصية.

٢) هذا اشارة الى الصورة الاولى المذكورة بقولنا: «احداها ورود... الخ».

(*) لايخفى أن هذه الصفات ثابتة للعام والخاص في الجملة، لان العام لايتصف الا بالناسخية والمنسوخية، ولا يتصف بالمخصصية، كما هو واضح. وأما الخاص، فيتصف بجميع تلك الصفات، كما يظهر من شرح كلمات المصنف. ثم ان الغرض من عقد هذا الفصل ليس بيان أظهرية الخاص من العام، لانه موكول الى باب تعارض الاحوال، بل لبيان أن الخاص في أي مقام يكون مخصصاً أو ناسخاً.

(**) يمكن ارادة المقارنة الحقيقية، كما اذا وردا في آن واحد من معصومين، والعرفية، كما اذا صدرا من معصوم واحد في مجلس واحد بحيث يعدان مقارنين.

أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به[١]، فلا محيص عن كونه[٢] مخصصاً وبياناً له.

وان[٣] كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً، لئلا[٤] يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما[٥] اذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، والا لكان الخاص أيضاً[٦]

---

١) أي: بالعام. وهذا اشارة الى الصورة الثانية المذكورة بقولنا: « ثانيتها وروده ... الخ ».

٢) أي: كون الخاص مخصصاً للعام في صورتي المقارنة، وورود الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به، وضمير « له » راجع الى العام.

٣) معطوف على « ان كان » يعني: وان كان الخاص وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخاً لا مخصصاً. وهذا اشارة الى الصورة الثالثة التي تعرضنا لها بقولنا: « ثالثتها وروده بعد حضور زمان العمل بالعام ».

٤) تعليل لعدم المخصصية، يعني: لو كان الخاص مخصصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما تقدم توضيحه آنفاً.

٥) هذا شرط لناسخية الخاص، وحاصله: أن ناسخية الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام مشروطة بكون العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، اذ لو كان وارداً لبيان الحكم الظاهري كان الخاص مخصصاً له، كصورة ورود الخاص بعد العام قبل وقت العمل به، وكصورة مقارنته للعام كما تقدم. فقوله قدس سره: « والا لكان » يعني: وان لم يكن العام لبيان الحكم الواقعي ـ بأن كان لبيان الحكم الظاهري ـ لكان الخاص أيضاً مخصصاً له.

٦) يعني: كصورة ورود الخاص قبل حضور زمان العمل بالعام، وقوله: « ان كان مقارناً » الى قوله: « أيضاً » قد تضمن للصورتين الاولیين.

مخصصاً له (*) كما هو[1] الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات ،[وان كان العام وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به كان الخاص مخصصاً وبياناً له] .

وان كان[2] العام وارداً بعـد حضور وقت العمل بالخاص ، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام يحتمل أن يكـون

١) أي : ورود العام لبيان الحكم الظاهري ، وكون الخاص مخصصاً له حال غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات المأثورة عن الائمة عليهم السلام .

٢) معطوف على قوله: «ان كان مقارناً مع العام» على مايقتضيه السياق (**)

(*) اذ لامانع من تأخير بيان الحكم الواقعي اذا كان هناك حكم ظاهري جعل لمصلحة ،كسائر الاحكام الظاهرية المجعولة لمصالح ، وحينئذ لابد من الجمع بين الحكم الظاهري الثابت بالعام ، وبين الحكم الواقعي المدلـول عليه بالخاص بأحد الوجوه التي يجمع بها بين الاحكام الواقعية والظاهريـة ، فاذا كان زيد مثلا محكوماً ظاهراً بحكم العام ، مثل « أكرم العلماء » في مدة، وبعد مضي زمان خرج عن عموم وجوب اكرامهم كشف ذلك عن كون وجوب اكرامه حكماً ظاهرياً،كما يكشف عن كون وجوب الاكرام في سائر أفراد العام واقعياً .

(**) لكنه لايخلو عن حزازة ، لان الكلام بعد الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه يصير هكذا : « لان الخاص ان كان العام وارداً بعـد حضور وقت العمل بالخاص » فلفظ الخاص الاول مستغنى عنه بالخاص الثاني. ولايخفى

العام ناسخاً له[١]، وان كان الاظهر أن يكون الخاص مخصصاً ؛

وهذا شروع في بيان تأخر العام عن الخاص، وهو يتصور على وجهين: أحدهما: تأخره عن الخاص لكن قبل وقت العمل بالخاص ، والحكم حينئذ تخصيص العام به لا النسخ ، لكونه قبل حضور وقت العمل بالخاص ، والمفروض فعلا هو اعتبار كون النسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ ،كما سيشير اليه المصنف (قده) . ولم يذكر هذا الوجه في غالب نسخ المتن .

ثانيهما : تأخره عن الخاص بعد وقت العمل بالخاص ، وفيه احتمالان : الاول: أن يكون الخاص مخصصاً للعام. الثاني: أن يكون العام ناسخاً للخاص. وأما احتمال ناسخية الخاص للعام ، فلا وجه له بعد تقدمه على العام .

١) أي : للخاص ، وقوله : « يحتمل » اشارة الى الاحتمال الثاني ،كما أن قوله : « فكما يحتمل » اشارة الى الاحتمال الاول .

أن ما وقع في بعض نسخ المتن كما في حاشية المحقق الرشتي (قده) بين كلمة «والروايات» وبين جملة «وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص» من قوله:«وان كان العام وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به كان الخاص مخصصاً وبياناً له» يكون الاولى ذكره قبل هاتين العبارتين عقيب قوله: «قبل حضور وقت العمل به» حتى لا يتخلل بين الصور الثلاث المتحدة في الحكم- وهو كون الخاص مخصصاً- ما يغايرها في الحكم .

وعليه ، فالاولى أن يقال : « لانه ان كان الخاص مقارناً مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به أو كان العام وارداً بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به كان الخاص مخصصاً وبياناً للعام . وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فكما يحتمل ... الخ » فلاحظ وتأمل .

لكثرة[١] التخصيص (*) حتى اشتهر « مامن عام الاوقد خص » مع قلة النسخ في الاحكام جداً[٢]، وبذلك[٣] يصير ظهور الخاص في الدوام

---

١) هذا وجه ترجيح مخصصية الخاص على ناسخية العام له، وحاصله: أظهرية التخصيص ـ لكثرته وشيوعه ـ من النسخ لقلته.

٢) وهذه القلة توجب مرجوحيته ووهنه.

٣) يعني: بكثرة التخصيص وقلة النسخ مع ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص يصير ظهور الخاص في الدوام ـ ولو كان هذا الظهور اطلاقياً أي ناشئاً عن مقدمات الحكمة ـ أقوى من ظهور العام في عمومه الافرادي، ولو كان هذا الظهور وضعياً، فيقدم الخاص على العام مخصصاً له، فالعلماء في قوله: « أكرم العلماء » مثلا ظاهر بحسب الوضع في كل فرد من أفراد العلماء سواء كان عادلا أم فاسقاً، وقوله: « لا تكرم فساق العلماء » ظاهر بالاطلاق الناشيء عن مقدمات الحكمة في الدوام والاستمرار، فلو قدم العام على الخاص كان مقتضى تقديمه عليه عدم استمرار حرمة اكرام فساقهم، ولو انعكس وقدم الخاص على العام، فمقتضاه انحفاظ ظهور الخاص في الاستمرار، وعدم بقاء العام على عمومه وخروج بعض أفراده عن حيزه، فيدور الامر بين أحد هذين الامرين، وحيث ان ظهور الخاص في الاستمرار وان كان بالاطلاق معتضد بشيوع التخصيص،

(*) ربما ينافي هذا مااختاره في بحث التعادل والترجيح، حيث قال: ان غلبة التخصيص انما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم اذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعد من القرائن المكتنفة بالكلام، والا فهي وان كانت مفيدة للظن بالتخصيص الا أنها غير موجبة لها.

ولو كان بالاطلاق أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع كما لايخفى.

هذا [كله] فيما علم تاريخهما(١). وأما [أما] لو جهل(٢) وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره(*)

فيصير أقوى من ظهور العام في عمومه الافرادي ولو كان بالوضع، فيقدم على ظهور العام، لوضوح تقدم الاقوى ظهوراً على الاضعف.

١) أي: تاريخ الخاص والعام.

٢) يعني: وأما لو جهل تاريخهما، أو تاريخ أحدهما، وتردد الخاص بين وروده بعد حضور وقت العمل بالعام حتى يكون ناسخاًله، وبين وروده قبل حضور وقته حتى يكون مخصصاً له، ولم يكن مزية لأحد الاحتمالين على الآخر، فيحكم باجمالهما، ويرجع الى الاصول العملية، لا الى النسخ، ولا الى التخصيص، كما هو الشأن في جميع موارد اجمال الدليل.

(*) لايخفى أن دوران الخاص بين الناسخية والمخصصية مختص بصورة خاصة، وهي ورود الخاص بعد العام مع الجهل بكونه بعد العمل بالعام حتى يكون ناسخاً، أو قبله حتى يكون مخصصاً، فمفروض المتن هو الجهل بحضور وقت العمل ولومع العلم بتقدم أحدهما على الآخر، ففي فرض المتن اذا علم بتأخر الخاص عن العام، لكن لايعلم أنه قبل حضور وقت العمل بالعام حتى يكون مخصصاً، أو بعده حتى يكون ناسخاً، فمن المعلوم أن الوظيفة حينئذ هي العمل بالخاص سواءكان ناسخاً أم مخصصاً، لاالرجوع الى الاصول العملية: فالفرض الذي يرجع فيه الى الاصول العملية هو دوران الخاص بين كونه مخصصاً وناسخاً ومنسوخاً، كما اذا ظفرنا بعام وخاص، ولم يظهر تقدم أحدهما على الآخر، ولا ورود أحدهما قبل حضور وقت العمل أو بعده، بحيث يدور أمر

فالوجه هو الرجوع الى الاصول العملية[1]. و كثرة[2] التخصيص و ندرة

١) فيرجع في مثال « أكرم الشعراء ولا تكرم فساقهم » الى أصل البراءة عن حرمة اكرام الشاعر الفاسق .

٢) اشارة الى توهم ، وهو: أن هذه الصورة وهي صورة الجهل بالتاريخ يمكن أن تكون كالصورة المتقدمة ـ وهي تأخر العام عن العمل بالخاص ـ التي

الخاص بين كونه مخصصاً ان كان وروده بعد العام قبل وقت العمل به، وناسخاً ان كان وروده بعد العمل به ، ومنسوخاً ان كان وروده والعمل به قبل ورود العام ، فحينئذ لابأس بالرجوع الى الاصول العملية ، لعدم العلم بكون الوظيفة العمل بالخاص بعد دورانه بين أمور ثلاثة ، و هي المخصصية و الناسخية والمنسوخية .

نعم يمكن توجيه ما أفاده المصنف من الرجوع الى الاصول العملية في دوران الامر بين مخصصية الخاص وناسخيته بما قيل : من أن مورد الرجوع الى الاصل العملي هو ما بين زمان العام وزمان الخاص لو كان مورداً للابتلاء المكلف ، لا الازمنة المتأخرة عن زمان ورود الخاص ، اذ لا شك في ثبوت حكم الخاص لافراده في تلك الازمنة سواء كان ناسخاً أم مخصصاً .

لكن فيه أولا: أنه خلاف الظاهر ، اذ الظاهر أنه في مقام بيان الوظيفة الفعلية في هذا الزمان الذي يشك في ناسخية الخاص ومخصصيته فيه، فالحمل على ما بين زمانيهما محتاج الى الدليل .

وثانياً : أنه نادر جداً، لغلبة عدم الابتلاء بذلك، فالحمل على النادر لاعبرة به ، لاستلزامه اهمال الحكم الفعلي ، وبيان غيره الذي لا يعلم كونه مورداً للابتلاء .

النسخ هاهنا[١] وان كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً[٢]، وأنه[٣] واجد لشرطه[٤] الحاقاً له[٥] بالغالب، الا أنه[٦]

حكم المصنف فيها بالتخصيص، لشيوعه، وندرة النسخ، اذ الشيوع المزبور موجود هنا أيضاً، فليكن مرجحاً للتخصيص على النسخ، والرجوع الى الاصول العملية، فلا فرق في الحكم بالتخصيص بين الجهل بالتاريخ وبين العلم بتأخر زمان العام عن العمل بالخاص.

١) أي: الجهل بالتاريخ ودوران الخاص بين المخصصية والناسخية.

٢) يعني: كصورة تأخر العام عن العمل بالخاص.

٣) معطوف على «التخصيص» والضمير راجع الى التخصيص، يعني: وان كانت كثرة التخصيص وندرة النسخ موجبتين للظن بالتخصيص، والظن بأن التخصيص واجد لشرطه، الا أنه لا دليل ... الخ.

٤) أي: شرط التخصيص، وهو ورود الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل بالعام، أو وروده قبل العام سواء كان قبل حضور وقت العمل به أو بعده.

٥) أي: للخاص مع الجهل بالتاريخ، فانه يلحق بالغالب وهو التخصيص.

٦) الضمير للشأن، وقوله: «الا أنه» اشارة الى دفع التوهم المزبور، وحاصله: أن غلبة التخصيص وقلة النسخ وان أوجبتا الظن بالتخصيص حتى في الخاص المجهول التاريخ، لكنه لا دليل على اعتباره في ترجيح التخصيص على النسخ مالم يوجب الاظهرية، كصورة تأخر العام عن العمل بالخاص، حيث انه قد انعقد للخاص ظهور في استمرار الحكم ولو بالاطلاق، وهذه الغلبة توجب أقوائية هذا الظهور، ومن المعلوم تقدم الاقوى ظهوراً على غيره. وهذا بخلاف الجهل بالتاريخ، اذ لم يتحقق فيه ظهور للخاص في الاستمرار. فمجرد الظن

لادليل على اعتباره[١]، وانما يوجبان الحمل عليه[٢] فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيرورة[٣] الخاص بذلك[٤] في الدوام أظهر من العام[٥]، كما أشير اليه[٦]، فتدبر جيداً.

الحاصل من الغلبة بمخصصية الخاص لايجدي في اثبات التخصيص به.

وبالجملة: فقياس الخاص المجهول التاريخ بالخاص المعلوم تقدمه صدوراً وعملا على العام في غير محله، اذ في الثاني ينعقد الظهور للخاص في الاستمرار، ويقوى هذا الظهور بالظن الحاصل من شيوع التخصيص وندرة النسخ. بخلاف الخاص المجهول التاريخ، اذ لا ينعقد له ظهور حتى يتقوى بالظن المزبور، وقد عرفت أن مجرد الظن بالتخصيص مالم يوجب الاظهرية لا عبرة به.

١) أي: اعتبار الظن الحاصل من كثرة التخصيص وندرة النسخ في ترجيح التخصيص عليه.

٢) أي: على التخصيص في صورة ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، وقوله: «وانما يوجبان» اشارة الى ما هو الفارق بين صورتي الجهل بالتاريخ، وبين العلم بتأخر العام عن العمل بالخاص، وقد عرفت بيان الفارق بقولنا: «وهذا بخلاف الجهل بالتاريخ».

٣) تعليل لقوله: «يوجبان الحمل عليه».

٤) أي: بالظن الحاصل من كثرة التخصيص، والباء في قوله: «بذلك» للسببية.

٥) فترجيح التخصيص حينئذ مستند الى أقوائية الدلالة، نعم هذه الاقوائية نشأت عن الظن الحاصل من شيوع التخصيص.

٦) حيث قال قبل أسطر: «وان كان الاظهر أن يكون الخاص مخصصاً».

ثم ان تعين [تعيين] الخاص[1](×) للتخصيص اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به[2] انما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، والا[3] فلا يتعين له، بل يدور[4] بين كونه مخصصاً وناسخاً في الاول[5]،

---

١) غرضه : أن ما تقدم ـ من تعين الخاص للتخصيص فيما اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام ، أو ورد العام قبل حضور زمان العمل بالخاص ـ مبني على اشتراط النسخ بحضور زمان العمل بالحكم المنسوخ، اذ لو لم يشترط به ـ كما سيشير اليه المصنف ـ لم يتعين الخاص في الصورتين المذكورتين للتخصيص ، بل يدور بينه وبين النسخ .

٢) أي : بالخاص .

٣) أي : وان لم يكن النسخ مشروطاً بحضور وقت العمل بالمنسوخ ، فلا يتعين الخاص للتخصيص، بل يدور أمره بين المخصصية والناسخية فيمااذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام ، فالخاص حينئذ اما مخصص للعام ، واما ناسخ له ، لكن المشهور اشتراط النسخ بحضور وقت العمل .

٤) أي : يدور الخاص بين المخصصية والناسخية، وضمير «له» راجع الى التخصيص .

٥) وهو ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام .

(×) لايخفى أن كونه مخصصاً بمعنى كونه مبيناً بمقدار المرام عن العام، وناسخاً بمعنى كون حكم العام غير ثابت في نفس الامر في مورد الخاص مع كونه مراداً ومقصوداً بالافهام في مورده بالعام ؛ كسائر الافراد، والا فلاتفاوت بينهما أصلا كما هو واضح لايكاد يخفى .

ومخصصاً ومنسوخاً في الثاني[١]. الا أن الاظهر كونه[٢] مخصصاً [مع ذلك] ولو كان ظهور العام في عموم الافراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص، لما أشير اليه من تعارف التخصيص وشيوعه، وندرة النسخ جداً في الاحكام (*).

ولا بأس بصرف [عنان] الكلام الى ما هو نخبة القول في

١) وهو ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، فان الخاص حينئذ اما مخصص للعام، واما منسوخ به، لورود العام بعده وان كان قبل العمل بالخاص.

٢) أي: الخاص مخصصاً في الصورتين، وهما وروده قبل حضور وقت العمل بالعام، وورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، لما مر آنفاً من شيوع التخصيص وندرة النسخ، وهذا الشيوع يوجب أقوائية ظهور الخاص في الدوام من ظهور العام في العموم، فيبنى على المخصصية لا الناسخية.

(*) وتظهر الثمرة بين التخصيص والنسخ ـ كما قيل ـ في موارد:

منها: ما اذا ورد مخصصان مستوعبان للعام، فعلى التخصيص يقع التعارض بينهما، لاستهجان استيعاب التخصيص، بخلاف النسخ.

ومنها: أنه بناء على استهجان تخصيص الاكثر اذا ورد خاص مشتمل على حكم أكثر الافراد، فانه على النسخ لاضير فيه، بخلاف التخصيص.

ومنها: ما يمكن أن يكون من موارد ظهور الثمرة، وهو ما اذا كان الخاص ظنياً والعام قطعياً، وقلنا بعدم جواز نسخ القطعي بالظني، فانه يحمل على التخصيص.

النسخ[١]. فاعلم: أن النسخ وان كان رفع الحكم الثابت اثباتاً[٢]، الا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً[٣]، وانما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره[٤]

النسخ

١) الغرض الداعي الى تعرضه لمعنى النسخ هو التنبيه على خطاء ما اشتهر بينهم من اشتراط النسخ بحضور وقت العمل بالحكم المنسوخ. وتوضيح ما أفاده المصنف: أن النسخ وان كان رفعاً للاستمرار الذي اقتضاه اطلاق دليل الحكم في مقام الاثبات، لكنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، لعدم المقتضي لاستمراره، اذ مع وجود المقتضي له لم يكن وجه لرفعه، فالناسخ كاشف عن عدم المقتضي لبقاء الحكم ودوامه.

٢) قيد للرفع، يعني: أن النسخ وان كان رفع الحكم الواقعي الاولي أو الثانوي في مقام الاثبات، لكنه في الحقيقة دفع له، لكشفه عن عدم المقتضي لثبوته.

٣) لما تقدم من كونه في الحقيقة كاشفاً عن عدم المقتضي واقعاً لاستمراره، فالنسخ دافع للحكم لا رافع له. وضمير «أنه» راجع الى النسخ.

٤) اشارة الى توهم، وهو: أنه مع عدم المقتضي لتعلق الارادة الجدية باستمرار الحكم أو بأصل انشائه، فما فائدة أمر النبي أو الولي صلوات الله عليهما باظهار الدوام لو كان النسخ بعد حضور وقت العمل، أو اظهار أصل انشائه لو كان النسخ قبل حضور وقت العمل. وأشار الى دفع التوهم المزبور بأن المقتضي لإظهار إنشاء الحكم أو دوامه موجود، فيكون أمر النبي أو الولي صلوات الله عليهما باظهار أصل انشاء الحكم، أو دوامه مع الحكمة والفائدة المقتضية له.

أو أصل انشائه واقراره[١]، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام واستمرار، وذلك[٢] لان النبي صلى الله عليه وآله الصادع للشرع ربما يلهم أو يوحى اليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال، وأنه[٣] ينسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطلاعه على ذلك[٤]، لعدم[٥] احاطته[٦]

---

١) معطوف على « انشائه » ومفسر له، وضمير « انه » للشأن، والضميران المجروران في قوله : « له قرار أو ليس له دوام » راجعان الى الحكم .

٢) هذا تقريب كون النسخ دفعاً ثبوتاً ورفعاً اثباتاً، وأن دليل النسخ شارح لدليل تشريع الحكم الظاهر في كون مدلوله مراداً بالارادة الجدية ومبين له ، بأنه مراد بالارادة الاستعمالية لمصلحة اقتضت ذلك، فربما يلهم النبي صلى الله عليه وآله أو يوحى اليه أن يظهر أصل تشريع الحكم أو استمراره مع اطلاعه على أنه ينسخ في المستقبل أو عدم اطلاعه على ذلك، لعدم احاطته بتمام ما جرى في علمه تعالى ، لكونه صلى الله عليه وآله وسلم ممكن الوجود المستحيل أن يحيط بواجب الوجود ، ومن المعلوم : أن علمه تعالى عين ذاته، فيمتنع احاطته صلى الله عليه وآله بعلمه تعالى أيضاً ، فبرهان امتناع احاطته « ص » بذات الباري تعالى برهان على امتناع احاطته بعلمه أيضاً .

٣) معطوف على « حقيقة » ومفسر له، وضمير « أنه » راجع الى الحكم.

٤) أي : حقيقة الحال ، وهي نسخه بعد ذلك .

٥) تعليل لعدم اطلاعه ، وقد عرفت توضيحه .

٦) أي : احاطة النبي صلى الله عليه وآله. فنتيجة ما أفاده المصنف: أن النسخ ليس مشروطاً بحضور وقت العمل ، بل يصح مطلقاً ولو كان قبله .

بتمام ماجرى في علمه تبارك وتعالى ، ومن هذا القبيل[١] لعله[٢] يكون أمر ابراهيم بذبح اسماعيل .

وحيث عرفت[٣] أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وان كان بحسب الظاهر رفعاً ، فلا بأس به مطلقاً ولو كان[٤] قبل حضور وقت العمل ، لعدم[٥] لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالـى بالمعنى

---

١) أي: انشاء أصل الحكم مع عدم كونه مراداً جدياً وان كان بحسب ظاهر الدليل مراداً كذلك .

٢) اشارة الى أنه يمكن أن لا يكون من هذا القبيل ، لاحتمال كون الامر متعلقاً بمقدمات الذبح لانفسه ، كما يشهد به قوله تعالى : « قد صدقت الرؤيا » فيكون الامر بالمقدمات جدياً .

٣) حيث قال : « فاعلم أن النسخ وان كان رفع الحكم الثابت ... الخ» .

٤) بيان للاطلاق . وضمير « به » راجع الى النسخ .

٥) تعليل لقوله : « فلا بأس ». ولزوم البداء اشارة الى أحد الوجوه التي استدل بها على عدم جواز النسخ، وحاصله: أنه يلزم منه البداء المحال في حقه تبارك وتعالى . توضيحه : أنه يستحيل تعلق الارادة الجدية بفعل أولا ، وتعلقها بتركه ثانياً مع عدم تغير الفعل أصلا، لاذاتاً ، ولا جهة أي الجهة التي لهادخل في المصلحة كالسفر والحضر والفقر والغنى وحضور الامـام وغيبته ، مثلا اذا كانت صلوة الجمعة في عصر الحضور واجبة مطلقاً ، بحيث لا يكون لحضوره عليه السلام دخل في المصلحة الداعية الى ايجابها تعلق الارادة بها، فلا يمكن تعلق النهي بها حينئذ، لاستلزامه تغير الارادة مع عدم تغير في الفعل بما يوجب تغيرها ، ولذا أنكر بعضٌ النسخ في الشرعيات .

المستلزم لتغير ارادته تعالى مع اتحاد(١) الفعل ذاتاً(٢) وجهة(٣). ولا(٤)(*) لزوم [والالزم] امتناع النسخ، أو الحكم(٥) المنسوخ، فان(٦) الفعل

وبالجملة : فالبداء المحال هو تعلق الارادة الجدية بفعل مافيه مصلحة ملزمة لتعلق الوجوب به ، ثم تعلق الارادة الجدية أيضاً بتركه مع وحدة الفعل ذاتاً وجهة ، وعدم تغير فيه بما يوجب تغير الارادة .

١) قيد لتغير ارادته ، يعني : أن التغير المستحيل منوط باتحاد الفعل ذاتاً وجهة ، وأما مع تغير الفعل كذلك ، فلا يكون بغير الارادة مستحيلا .

٢) فيما اذا كانت المصلحة الداعية الى التشريع في ذات الشيء، كتعلم الاحكام فانه يمكن أن يكون وجوبه ذاتياً ، فتأمل.

٣) فيما اذا كانت المصلحة ناشئة من الجهات الطارئة عليه .

٤) معطوف على «عدم لزوم البداء». وهذا هو الموجود في النسخة المطبوعة في عصر المصنف ، ولكن في غيرها « والا لزم » بدل « ولا لزوم » . والاول أنسب. وهو اشارة الى وجه آخر من الوجوه التي احتج بها على امتناع النسخ. وحاصله : لزوم امتناع النسخ ، لامتناع النهي عن الفعل المشتمل على مصلحة موجبة للامر . أو امتناع الحكم المنسوخ ان لم يكن في الفعل مصلحة مقتضية للامر به . وقد ظهر مما تقدم - من عدم تعلق الارادة الجدية بالحكم المنسوخ - دفع هذا الوجه أيضاً .

٥) معطوف على « النسخ » يعني : ولا لزوم امتناع الحكم المنسوخ .

٦) هذا تقريب قوله : «لزوم امتناع النسخ أو امتناع الحكم المنسوخ».

(*) الاولى أن يقال : « وعدم لزوم » لتكون العبارة هكذا « لعدم لزوم البداء المحال . . . وعدم لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ » .

ان كان مشتملا على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهي عنه[١]، والا[٢] امتنع الامر به. وذلك[٣] لان الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لارادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير[٤] ارادته، ولم يكن[٥] الامر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحة[٦]، وانما كان انشاء الامر به[٧] أو

---

١) هذا الضمير وضمير « به » راجعان الى الفعل.

٢) يعني: وان لم يكن الفعل مشتملا على مصلحة موجبة للامر به امتنع الامر به، لعدم المصلحة الداعية الى الامر، وخلوه عن الملاك.

٣) تعليل لعدم لزوم البداء المستحيل، وعدم لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ، وحاصله: أنه مع عدم تعلق الارادة الجدية لا يلزم شيىء من المحاذير كما مر بيانه.

٤) مفعول « يستلزم » و «نسخ» فاعله، وقد عرفت وجه عدم تغير الارادة وهو عدم الارادة الجدية، فقوله: « فلا يستلزم » ناظر الى اشكال البداء أعني تغير الارادة.

٥) معطوف على قوله: « لم يكن متعلقاً لارادته » يعني: أن الفعل لم يكن متعلقاً لارادته، ولم يكن الامر به من جهة كونه مشتملا على مصلحة. والجملة المعطوفة كالعلة للمعطوف عليها، فكأنه قال: ان عدم تعلق الارادة الجدية بالفعل أو بدوامه انما هو لاجل عدم المصلحة، اذ مع وجودها لابد من تحقق الارادة.

٦) حتى تكون ارادة الفعل جدية.

٧) أي: الفعل، هذا في أصل انشاء الحكم.

اظهار دوامه(١) عن حكمة ومصلحة(٢).

وأما البداء في التكوينيات بغير ذاك المعنى(٣)، فهو(٤)(*) ممادل [تدل] عليه الروايات المتواترات كما لايخفى ، ومجمله(٥): أن الله تبارك وتعالى اذا تعلقت مشيته تعالى باظهار ثبوت مايمحوه ، لحكمة(٦)

---

١) أي : الفعل ، وهذا في اظهار دوام الفعل .

٢) يعني : عن مصلحة في نفس انشاء الحكم أو اظهار دوامه، لا عن مصلحة في نفس الفعل .

والمتحصل : أن النسخ في التشريعيات عبارة عن دفع الحكم ثبوتاً ورفعه اثباتاً ، وعدم توقفه على حضور وقت العمل، وعدم لزوم تغير ارادة ولا امتناع نسخ ولا منسوخ منه .

البداء

٣) أي : المعنى المستحيل في حقه تبارك وتعالى المستلزم لتغير ارادته.

٤) أي : البداء في التكوينيات .

٥) يعني: ومجمل معنى البداء في التكوينيات هو اظهار ثبوت شيىء لمصلحة مع عدم ثبوته واقعاً ، وعدم تعلق ارادة جدية بثبوته. والنبي أو الولي المأمور باظهاره قد يكون عالماً بحقيقة الحال ، وأنه لا ثبوت له واقعاً ، وقد لايكون عالماً بها ، لعدم اتصاله الاّ بلوح المحو والاثبات كما تقدم .

٦) قيد لقوله : « باظهار » كما صرح بذلك بقوله : « داعية الى اظهاره ».

(*) لم يبين المعنى الاخر للبداء حتى يصح ارجاع الضمير اليه، وجعله مدلول الروايات المتواترات .

داعية الى اظهاره ألهم[1] أو أوحى الى نبيه أووليه أن يخبر به[2]، مع علمه[3] بأنـــه يمحوه، أو مع عدم علمه[4] به، لما[5] أشير اليه من عدم الاحاطة بتمام ماجرى في علمه، وانما يخبر به[6]، لانه[7] حال الوحي

---

١) جواب « اذا » .

٢) هذا الضمير وضمير «اظهاره» راجعان الى «ثبوت ما يمحوه» .

٣) أي : مع علم النبي أو الولي بأنه تعالى يمحو ماأخبر بثبوته ، فضمير « بأنه » راجع اليه سبحانه وتعالى ، وضمير « يمحوه » راجع الى « ما أخبر بثبوته » .

٤) أي : علم النبي أو الولي بمحوه ، وغرضه : أنه لا يعتبر في المخبر من النبي أو الوصي علمه بالمحو، اذ اللازم في الوحي والالهام الاتصال بلوح المحو والاثبات ، وقد يكون ما فيه مطابقاً لما في اللوح المحفوظ ، وقد يكون مخالفاً له ، والاول قابل للتغير دون الثاني .

٥) تعليل لقوله : « مع عدم علمه بأنه يمحوه » فان هذا التعليل قد ذكر في نسخ الاحكام .

٦) أي : بثبوته مع علمه بأنه يمحوه أو عدم علمه به .

٧) تعليل لقوله : « وانما يخبر به » يعني : أن اخباره بثبوته انما هو لاجل اطلاعه على ثبوته، لاتصال نفسه المقدسة بلوح المحو والاثبات، وعدم اطلاعه على كون ثبوته معلقاً على أمر غير واقع، أو معلقاً على عدم الموانع، كاخبار النبي أو الولي بموت زيد بعد مدة معينة ، أو موت شخص في وقت خاص ، كموت العروس بالعقرب ان لم يتصدق عنها، والا فلا يقع الموت، فان الأخبار بثبوت مثل هذه الامور التكوينية المعلقة على أمر غير واقع، أو على عدم الموانع

أو الالهام لارتقاء نفسه الزكية، واتصالها بعالم لوح المحو والاثبات اطلع على ثبوته، ولم يطلع على كونه معلقاً على أمـر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله تبارك وتعالى: «يمحو الله مايشاء ويثبت» الاية.

نعم[1] من شملته العناية الالهية، واتصلت نفسه الزكية بعالـم اللوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية وهو أم الكتاب يكشف(*) [ينكشف] عنده الواقعيات على ماهي عليها، كما ربما(**)

كعدم الصدقة مما لا ضير فيه، لعدم لزوم محذور منه، اذ ليس فيه ارادة جدية حتى يلزم تغير الارادة، أو غيره من المحاذير.

١) استدراك على ما ذكره من عدم اطلاع النبي أو الولي على كون ثبوت ما أخبر به معلقاً على أمر غير واقع، وحاصله: أن بعض خالصي عباده بسبب اتصاله باللوح المحفوظ المعبر عنه بأم الكتاب ينكشف عنده الواقعيات بجملتها

(*) جزاء «من» وحينئذ لابد من اقتران «كان» بالواو ليكون معطوفاً على «يكشف». وفي بعض النسخ «ينكشف» بدل «يكشف»، و«وكان» مع الواو. والظاهر أنه هو الصواب، كما أنه ان كانت العبارة هكذا: «وهو أم الكتاب الذي ينكشف عنده الواقعيات ... كان عارفاً» كانت صواباً أيضاً، فتدبر.

(**) كلمة «ربمـا» تشعر بحصول تلك الحالة وهي الاتصال باللـوح المحفوظ في بعض الاوقات. وفيه بحث، لما قيل: «من أنه صلى الله عليه وآله وسلم في قوس الصعود متصل بعالم العقل الكلي، ومقامه مقام العقل الاول، وهو فوق عالم النفس الكلية، وعالم اللوح المحفوظ». وتمام الكلام في محله.

يتفق لخاتم الانبياء، ولبعض[1] الاوصياء كان عارفاً بالكائنات كما كانت وتكون[2].

نعم[3] مع ذلك ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تارة يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام، مع أنه في الواقع له غاية و أمد

على ما هي عليها، فيطلع على المشروط وشرطه، والمقيد وقيده، ويكون عارفاً بالكائنات من ماضيها وحالها ومستقبلها.

١) المراد به الائمة الاثني عشر عليهم صلوات الله الملك الاكبر.

٢) في الحال والمستقبل، وقوله: «كانت» اي: كما كانت الكائنات الماضية.

٣) يعني: نعم مع علمه بالواقعيات ـ على ماهي عليه ـ لا مانع من أن يوحى اليه حكم يكون ظاهراً في الاستمرار مع كونه موقتاً واقعاً بعين أمده بخطاب آخر، فالغرض من قوله: «نعم مع ذلك» أنه مع العلم بالواقعيات يمكن أن يكون مصلحة في وحي حكم يكون بحسب الدليل ظاهراً في الاستمرار مع كونه موقتاً بوقت بعينه بعد ذلك بخطاب آخر، كما أنه قد تكون المصلحة في أن يوحى اليه بحكم يكون ظاهراً في الجد مع عدم كونه كذلك، بل لمجرد الابتلاء والاختبار.

كما أنه قد تكون المصلحة في الامر وحياً أو الهاماً بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره من الامور التكوينية مع عدم وقوعه في الخارج، ثم يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم اظهاره أولا، ويبدي ما خفي ثانياً، ويسمى اظهار ما خفي بداء. ولا ضير في ذلك أصلا، من غير فرق في ذلك بين تعلق اظهار ما خفي بالتشريع والتكوين، فالبداء مطلقاً سواء كان في التشريعيات أم التكوينيات هو اظهار ما خفي.

يعينها بخطاب آخر، وأخرى[١] بما يكون ظاهراً في الجد، مع أنه لايكون واقعاً بجد، بل لمجرد الابتلاء والاختبار. كما أنه[٢] يؤمر وحياً أو الهاماً بالاخبار بوقوع عذاب[٣] أو غيره[٤] مما لايقع، لاجل[٥] حكمة في هذا الاخبار[٦] أو ذاك الاظهار[٧]، فبداله تعالى [فبداؤه تعالى] بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم اظهاره أولا، ويبدي ماخفي ثانياً[٨]، وانما نسب اليه تعالى البداء مع أنه في الحقيقة الابداء، لكمال شباهة ابداءه تعالى كذلك[٩] بالبداء في غيره. وفيما ذكرنا كفاية فيما

١) يعني: وأخرى يوحي بحكم يكون ظاهراً في الجد مع عدم كونه واقعاً كذلك.

٢) يعني: كما أن النبي أو الولي يؤمر وحياً أو الهاماً بالاخبار بأمر تكويني.

٣) كالاخبار بوقوع العذاب على قوم يونس لمصلحة كانت في الاخبار به.

٤) من هلاك شخص ـ كالعروس ـ بسبب خاص كالافعي[١] مع عدم وقوعه في الخارج لوجود الصدقة. والحاصل: أن البداء في التشريعيات والتكوينيات بمعنى واحد وهو اظهار ماخفي أولا، والبداء بهذا المعنى لا اشكال فيه أصلا.

٥) متعلق بقوله: «يؤمر» وتعليل له.

٦) أي: الاخبار بوقوع العذاب أو غيره.

٧) أي: اظهار استمرار الحكم، أو أصل انشائه.

٨) يعني: ما خفي أولا من عدم استمرار الحكم أو عدم الارادة الجدية في التشريعيات، أو عدم وقوع ما أخبر بثبوته أولا، وقوله: «ثانياً» قيد لقوله: «ويبدي».

٩) أي: إظهار ما أخفاه أولا لمصلحة اقتضت اخفاءه، وابراز خلافه.

(١) أمالي الشيخ الصدوق (قده) ص ٤٤٩ طبعة النجف الاشرف.

هو المهم(١) في باب النسخ ؛ ولا داعي بذكر تمام ما ذكروه في ذلك الباب ، كما لا يخفى على أولى الالباب (*) .

ووجه شباهة بدائه تعالى ببداء غيره هو: كون البداء اظهاراً لخلاف الاظهار الاول ، حيث ان الجاهل المركب يظهر شيئاً يعتقد بكونه ذا مصلحة ، وبعد انكشاف خلافه وعدم المصلحة فيه يظهر خلافه ، فكما تكون المصلحة مخفية عليه ، وتظهر له بعد ذلك ، فكذلك المصلحة التي أخفاها الله تعالى على العبد ثم أظهرها له؛ لكن الاخفاء منه تعالى يكون للمصلحة، ومن غيره تعالى للجهل.

١) وهو: عدم كون النسخ مشروطاً بحضور وقت العمل بالحكم المنسوخ.

(*) لابأس بالتعرض اجمالا لمعنى البداء، فنقول: البداء ـ بالفتح والمد ـ مصدر للفعل الثلاثي المجرد : « بدا، يبدو » ولهذا الفعل مصادر أخرى وهي « بداء ، بداوة ، بدواً » ومعناه الظهور والبيان ، فمعنى « بدا لزيد الشيىء الفلاني » ظهر له وبان بعد أن كان مخفياً ومستوراً عنه ، ومنه قوله تعالى : « وبدالهم سيئات ما كسبوا »(١) أي: ظهر لهم في الآخرة جزاء أعمالهم في الدنيا بعد أن كان مستوراً عليهم ، وغير ذلك من موارد استعمال البداء في الظهور ، ومنه قولهم : « بدا للفقيه رأي جديد » أي ظهر له رأي كان مجهولا له قبل ذلك.

والحاصل: أن معنى البداء لغة هو الظهور بعد الخفاء ، والجهل بالمصالح والمفاسد الموجودة في الفعل والترك. والبداء بهذا المعنى الموجود في الانسان يستحيل في ذاته المقدسة ، لانه يستلزم حدوث علمه تعالى بشيىء بعد جهله به، وهو ممتنع ، اذ لايعزب عن علمه شيىء في السموات والارض، ومن هنا قيل: ان صفحة الاعيان بالنسبة الى الله تعالى كصفحة الاذهان بالنسبة الى النفس الناطقة، فكما تكون النفس الناطقة عالمة بجميع الصور الذهنية، لانها مخلوقة

١) الزمر ، الاية ٤٧ .

. . . .

. . . .

لها ، فكذلك صفحة الاعيان بالنسبة اليه سبحانه وتعالى ؛ لكونها مخلوقة لـه عزوجل .

فالبداء بالمعنى اللائق بالمقام الربوبي هو اظهار ما أخفاه أولا على العباد من استمرار ، أو مخصص ، أو مقيد ، أو شرط ،كما اذا أمر النبي أو الولـي بحكم عام أو مطلق ، وبعـد مضي زمان يبين مخصصه أو مقيده ، أو أمرهمـا بالاخبار بوقوع شيء كعذاب أُمة مع عدم بيان أن وقوعه منوط بعدم تحقق أمر كالتوبة أو الصدقة أوغيرهما. فالبداء من الله تعالى بمعنى الاظهار للعباد،لابمعنى الظهور له تعالى، لما عرفت من أنه مستلزم للجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فاللام في قولنا : «بدا لله كذا» بمعنى « من » يعني ظهر منه تعالى لعباده كذا. والبداء بهذا المعنى لايرد عليه شيء من الاشكالات ،كلزوم تغير ارادته تعالى، واستلزامه الجهل، وغير ذلك مما ذكر في نسخ الاحكام الذي هو بداء تشريعي، كما أن البداء في التكوينيات نسخ تكويني، كما عن بعض الحكماء المتألهين قدس سره.

قال شيخ الطائفة المفيد (قده) : « قول الامامية في البداء طريقه السمع دون العقل، وقد جاءت الاخبار به عن أئمة الهدى عليهم السلام ، والاصل في البداء هـو الظهور، قال الله تعالى : و بدالهم مـن الله مالم يكونوا يحتسبون، اي ظهرلهم . . . الى أن قال : فمعنى قول الامامية بدا لله في كذا أي ظهر منه في الامر الفلاني للناس كذا ، وليس المراد منه تعقب الرأي ، ووضوح أمر كان قد خفي عنه ، وجميع أفعال الله تعالى الظاهرة في خلقه بعد أن لـم تكن ، فهي

معلومة فيما لم يزل . وانما يوصف منها بالبداء مالم يكن في الاحتساب ظهوره ولافي غالب الظن وقوعه، وأما ما علم كونه وغلب في الظن حصوله، فلا يستعمل فيه لفظ البداء » .

وقال شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي (قده): « البداء في اللغة هو الظهور، ولذلك يقال: بدا سور المدينة اي ظهر، وبدا لناوجه الامر اي ظهر، وبدا لهم سيئات ما عملوا ، وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلا، وكذلك في الظن . وأما اذا أضيفت هذه اللفظة الى الله تعالى فمنه ما يجوز اطلاقه عليه، ومنه مالا يجوز ، فأما ما يجوز من ذلك، فهو ما أفاد النسخ بعينه ويكون اطلاق ذلك عليه بضرب من التوسع . وعلى هذا الوجه يحمل ماورد عن الصادقين عليهما السلام من الاخبار المستفيضة لاضافة البداء الى الله تعالى دون مالايجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن، ويكون وجه اطلاق ذلك عليه تعالى هو أنه اذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهراً لهم ، ويحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلا ، فأطلقت على ذلك لفظة البداء » [١].

وقال علم الهدى (قده) : « يمكن أن يحمل البداء على حقيقته بأن يقال: بدا له تعالى، بمعنى أنه ظهر له من الامر ما لم يكن ظاهراً له وبدا له من النهي مالم يكن ظاهراً له ، لان قبل وجود الامر والنهي لايكونان ظاهرين مدركين، وانما يعلم أنه يأمر أو ينهى في المستقبل . وأما كونه آمراً أو ناهياً ، فلا يصح أن يعلمه الا اذا وجد الامر والنهي » .

---

١) بحار الانوار الجزء ٤ ص ١٢٥ ـ ١٢٦ الطبعة الحديثة . الجزء ٢ ص ٢٠٦ الطبعة القديمة التبريزية .

. . . .

. . . .

هذه جملة من أقوال الاعلام حول البداء الذي تعتقده الفرقة الحقة الاثني عشرية كثرهم الله تعالى في البرية ، وتشير الى البداء بالمعنى الصحيح المذكور جملة من النصوص .

منها : ما ورد في اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بموت اليهودي بعضّ أسود في قفاه، وعدم وقوعه بسبب التصدق، فانه يكشف عن توقف موته بعض أسود على عدم التصدق ، قال صلى الله عليه وآله وسلم : « بها دفع الله عنه ان الصدقة تدفع ميتة السوء عن الانسان »[1].

ومنها : ما ورد في قصة ذبح اسماعيل بناء على كون الذبح مأموراً به ، لامقدماته ،كما يدل عليه قوله تعالى : « قد صدقت الرؤيا » فيقال: ان المأمور به وان كان هو الذبح ، لكنه كان مشروطاً بعدم التفدية ، ولكن لم يكن ابراهيم عالماً بهذا الشرط .

ومنها : ما ورد عن أئمة الهدى صلوات الله عليهم أجمعين حول البداء في اسماعيل ابن الامام الصادق ، والسيد محمد ابن الامام علي الهادي عليهما السلام، قال الامام الصادق عليه السلام: «مابدا لله في شيىء كما بدا في اسماعيل»[2] وقال الامام علي الهادي عليه السلام لولده الامام الحسن العسكري عليه السلام: « يابني أحدث لله شكراً فقد أحدث فيك أمراً »[3]، فان معنى الحديث: أنه ماظهر

---

١) الكافي ج ٤ ص ٥ الحديث ٣ ، الطبعة الحديثة .

٢) الفصول المختارة للشيخ المفيد ص ٢٥١ ، الطبعة الرابعة .

٣) الكافي ج ١ ، ص ٣٢٦ ، الحديث ٤و٥و٨ وص ٣٢٧ ، الحديث ١٠ .

ثم لايخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ[١]، ضرورة أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً[٢]،

ثمرة النسخ والتخصيص

١) يعني: فيما اذا دار أمر الخاص بين الناسخية والمخصصية، كماسيأتي. وضمير «انه» للشأن.

٢) فيقال في مثل: «أكرم العلماء ولا تكرم العلماء البصريين» ان العلماء البصريين محكومون بحكم الخاص، وهو حرمة الاكرام من زمان ورود العام

من الله عزوجل للناس في شيىء مثل ما ظهرمنه في اسماعيل، حيث ان الشيعة كانت تعتقد الامامة فيه، ولكن بعد موت اسماعيل ظهرلهم خلاف ذلك، فيصدق عليه أنه سبحانه وتعالى أظهر خلاف معتقدهم، ومن المعلوم أن البداء بهذا المعنى لا يستلزم تغيراً ولا تجدداً في ذاته المقدسة.

وهذا الكلام جارٍ في حق الامام الحسن العسكري عليه السلام أيضاً، لان الشيعة كانت تعتقد بامامة السيد محمد بعد أبيه الامام الهادي عليه السلام، وقد ظهر بعد وفاته خلاف ذلك، وأن الامامة كانت من أول الامر للامـام الحسن العسكري، وأن احداث الشكر من الامام العسكري عليه السلام كان لما أعطاه الجليل من نعمة الامامة التي هي من أعظم المناصب الالهية، لا أن الامامة كانت للسيد محمد ثم صيرها الله تعالى في الامام العسكري حتى يلزم محذور التجدد والتغير في علمه تعالى شأنه وغير ذلك.

ومنها: ما ورد حول طول العمر وقصره. وكثرة الرزق وقلته. فلاحظ.

وعلى النسخ[١] على[٢] ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الامر بينهما[٣] في المخصص (*) .

قبل ورود الخاص ، وأنهم لم يكونوا محكومين بحكم العام ـ وهو وجوب الاكرام ـ في زمان أصلا .

١) أي: ناسخية الخاص كالخاص المزبور للعام أعني قوله: «أكرم العلماء» فيقال: ان أفراد الخاص كالعلماء البصريين في المثال كانوا محكومين بحكم العام وهو وجوب الاكرام، ثم تغير الحكم وصاروا من زمان صدور الخاص محكومين بحرمة الاكرام . بخلاف التخصيص ، لانه يقتضي أن يكون حكمهم من أول الامر حرمة الاكرام ، فتظهر الثمرة بين زمان صدور العام المتقدم بالفرض على الخاص، وبين زمان صدور الخاص، فعلى مخصصية الخاص يكون أفراد الخاص دائماً محكومين بحرمة الاكرام. وعلى ناسخيته يكون أفراد الخاص قبل وروده محكومين بحكم العام ، وبعد وروده محكومين بضده وهو الحرمة .

٢) يعني : يبنى على ارتفاع حكم الخاص عن حكم العام من حين ورود الخاص .

٣) أي: بين النسخ والتخصيص في المخصص فقط، كما اذا ورد الخاص بعد العمل بالعام .

(*) الثمرة فيما دار أمر المخصص بين النسخ والتخصيص مختصة بالمكلفين الموجودين بين زمان الخطابين، اذ يجب على المدرك لهما ـ بناء على التخصيص ـ قضاء ما فات عنه في الفترة المتخللة بينهما امتثالا للتكليف الذي دل عليه الخاص بناء على عدم اقتضاء الامر الظاهري الناشيء عن ظهور العام للاجزاء بعد انكشاف

وأما اذا دار بينهما[١] في الخاص والعام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلا[٢]، وعلى النسخ كان[٣] [الخاص] محكوماً به[٤] من حين صدور دليله[٥]،

---

١) أي : بين النسخ والتخصيص في الخاص والعام، كما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، فان الامر حينئذ يدور بين مخصصية الخاص للعام وبين ناسخية العام له . فعلى التخصيص لا يكون الخاص محكوماً بحكم العام أصلا ، فالعلماء البصريون في المثال المزبور ليسوا محكومين بحكم العام وهو وجوب الاكرام أصلا. وعلى النسخ يحرم اكرامهم الى زمان صدور العام، وبعد صدوره تنقلب الحرمة الى الوجوب ، لكون العام ناسخاً له .

٢) لان لازم قرينية الخاص على مايراد من العام عدم كونه محكوماً بحكم العام .

٣) أي: كان الخاص محكوماً بحكم العام من حين صدور دليل العام ، لانه ــ بناء على ناسخية العام ــ كان الخاص محكوماً بحكمه الى زمان صدور العام وبعد صدوره ينقلب حكمه الى حكم العام الناسخ له .

٤) أي : بحكم العام .

٥) أي : دليل العام . فان كل حكم منسوخ يستمر الى زمان ورود الناسخ وبعد وروده ينقلب الحكم ، فالخاص يستمر حكمه الى زمان ورود العام، وبعد وروده ينقلب حكمه الى حكم العام ، ففرق واضح بين مخصصية الخاص للعام

الخلاف ، ولا يجب ذلك بناء على النسخ .

وأما في حقنا ، فلا ثمرة، اذ الواجب علينا هو العمل بالخاص سواء كان مخصصاً أم ناسخاً من دون وجوب قضاء شيء أصلا كما هو واضح .

كما لايخفى (*) .

المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

فصل

عرف المطلق بأنه مادل على شائع في جنسه[1] (**) وقد أشكل

وبين ناسخية العام له، فعلى الاول لايكون الخاص محكوماً بحكم العام أصلا. وعلى الثاني يصير محكوماً بحكمه بعد ورود العام.

المطلق والمقيد

تعريف المطلق

١) توضيحه: أن المطلق هو اللفظ الدال على معنى شائع في جنسه، وفسره

(*) بقي الكلام في المخصصات المتأخرة عن العمومات الصادرة عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم أجمعين بعد حضور وقت العمل بها، والظاهر كونها مخصصة لاناسخة ، اذ غاية ما يلزم من المخصصية هو تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وذلك اذا كان عن مصلحة مقتضية للتأخير لا قبح فيه أصلا . فعليه لاتجري أصالة العموم بعد وجود مايصلح لتقييد موضوع العموم، ضرورة أن من مقدمات الحكمة عدم ما يصلح للبيانية ، ومع وجوده لا مقتضي للعموم كما هو واضح . هذا كله مضافاً الى شيوع التخصيص وقلة النسخ ، فتأمل.

(**) ليس المراد به ما اصطلح عليه المنطقيون والنحويون المعبر عنه عندهم باسم الجنس ، أو علمه المخصوص بالكليات الصادقة على الكثيرين،

. . . .

غير واحد ـ كما في التقريرات ـ بأنه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك ، فالمراد بالشائع على هذا التفسير هو الكلي المضاف الى قيد كحصة محتملة لحصص كثيرة مندرجة تحت جنس الحصة التي يـدل عليها ، كالنكرة ، فانها تـدل على طبيعة مقيدة بالوحدة المفهومية قابلـة للانطباق على جميع الحصص المندرجة تحت هذه الطبيعة ، ضرورة أن الحصة هي الطبيعة مع قيد الاضافة الى شيىء من القيود كالوحدة، فيصدق هذا التعريف على النكرة الواقعة في حيز الاوامر مثل «أكرم عالماً» بداهة أنه يصدق على كل فرد من أفراد طبيعة العالم، غاية الامر أن صدقه على جميع الافراد يكون بنحو البدلية لا العرضية، لمنافاة تقيد الطبيعة بالوحدة لصدقها على الافراد عرضاً . وهذا بخلاف النكرة الواقعة في تلو الاخبار مثل قوله تعالى: « وجاء رجل من أقصى المدينة » فانه لتعينه الواقعي لا يصلح للانطباق على حصص كثيرة حتى بنحو البدلية، اذ المعتبر هو الانطباق الواقعي ، لا بحسب نظر المتكلم والمخاطب .

وبالجملة : فأحسن مايقال في تعريف المطلق بوجه واضح : « ان المطلق هو الدال على فرد غير معين من الطبيعة قـابل للانطباق على أفراد كثيرة منهـا مندرجة تحت جنس ذلـك الفرد الشامل ذلك الجنس لهذا الفرد وغيره من الافراد » .

فان صحة اطلاق المطلق على النوع ـ كالانسان ـ والصنف ـ كالرجل ـ والشخص ـ كزيد ـ باعتبار حالاته الطارئة عليه ، لصحة أن يقال : انه مطلق بـالنسبة الى فقره وغناه ، وفسقه وعدله ، مع انحفاظ الجامع بين تلك الحالات وهـو زيد (أقوى) دليل على عدم ارادة الجنس بالاصطلاحين المزبورين، بل المراد بالجنس هنا هو مطلق ما يكون جامعاً بين الحصص التي تصلح الحصة المسماة بالمطلق

. . . .

. . . .

للانطباق عليها ، فزيد العالم مطلق ، لانطباقه على زيد الشاب والشيخ والفقير والغني ، ومن المعلوم أن زيداً ليس جنساً منطقياً ولا نحوياً .

ثم انه يرد على التعريف المذكور في المتن أمران :

الاول : أن ظاهره كون المطلق والمقيد من صفات اللفظ بحيث يكون له نوعان مطلق ومقيد، كما تنقسم الكلمة الى أنواع ثلاثة: اسم وفعل وحرف، وهذا غير سديد ، لان الاطلاق والتقييد من صفات المعاني ، حيث ان الطبيعة التي جعلت موضوعاً للحكم ان كانت تمام الموضوع له بحيث لم يكن لشيء آخر دخل في موضوعيتها كانت مطلقة ، والا كانت مقيدة . ومنه يظهر : أن الاطلاق والتقييد ليسا من أوصاف ذات المعنى أيضاً، بل المعنى بلحاظ موضوعيته للحكم، فان الرقبة ان أخذت بلا قيد موضوعاً لوجوب العتق كانت مطلقة، وان أخذت مع قيد الايمان موضوعاً كانت مقيدة. وعليه فاتصاف اللفظ بالاطلاق والتقييد انما يكون بتبع المعنى بلحاظ موضوعيته للحكم مطلقاً من التكليفي والوضعي.

الثاني : أن التعريف المذكور لا يشمل جميع أنواع المطلق ، بل ينطبق على خصوص النكرة ، لانها هي التي تدل على شائع في جنسه ، ولا ينطبق على المطلق الشمولي كالعقود في قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» ولا على المطلق المراد في الاعلام الشخصية كوجوب اكرام زيد الذي له اطلاق أحوالي ، وكوجوب الطواف بالبيت ، والوقوف بمنى والمشعر، وغير ذلك من الاعلام الشخصية، فان الاطلاق كما يكون في الطبائع الكلية ، كذلك يكون في الاعلام الشخصية، فلعل الاولى في تعريف المطلق أن يقال: «انه عبارة عن المعنى الذي جعل

عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد[١] و[أو] الانعكاس[٢]. وأطال[٣] الكلام في النقض والابرام، وقد نبهنا في غير مقام[٤] على أن مثله شرح الاسم[٥](*) وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرد ولا بمنعكس، فالاولى الاعراض عن ذلك[٦] ببيان ما وضع له بعض الالفاظ التي يطلق عليها المطلق

١) لشمول التعريف المزبور لـ « من وما وأي » الاستفهامية ، لدلالتها على العموم البدلي وضعاً ، مع أنها ليست من أفراد المطلق .

٢) لعدم شموله للالفاظ الدالة على نفس الماهية كأسماء الاجناس، مع أنهم يطلقون عليها لفظ « المطلق » فان لفظ « رجل » بدون التنوين اسم جنس وضع للدلالة على نفس الماهية من دون تقيدها بقيد كالوحدة، فلا يصدق التعريف المذكور للمطلق عليه ، مع أنهم عدوا أسامي الاجناس من المطلق .

٣) يعني : وأطال ذلك البعض .

٤) يعني : في مقامات عديدة .

٥) يعني : لا التعريف الحقيقي حتى يكون مجال للنقض والابرام، لكن قد عرفت الاشكال سابقاً فيه.

٦) أي: عن تعريف المطلق، وضمير «له» راجع الى «ما» الموصول المراد به المعنى .

موضوعاً للحكم الشرعي بلا قيد سواء كان ذلك المعنى كلياً أم جزئياً » حيث ان الاطلاق ليس الا عدم القيد، وهو المراد بالارسال الذي يكون معنى الاطلاق لغة ، فالظاهر أنه ليس للاصوليين في معنى المطلق اصطلاح جديد .

(*) لا يخفى أن نفس الاشكالات الطردية والعكسية تشهد بعدم كون التعريف عندهم لفظياً .

أو من غيرها(١) مما يناسب المقام .

فمنها : اسم الجنس ، كانسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض(٢) الى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر(٣) والاعراض(٤) بل العرضيات(٥)(*)

---

١) أي : غير الالفاظ التي يطلق عليها المطلق ، كعلم الجنس والمعرف باللام ، فانهما لا يطلق عليهما المطلق ، لكنهما يناسبانه ، كما سيأتي .

الالفاظ التى يطلق عليها المطلق :

١ ـ اسم الجنس

٢) كل هذه الالفاظ بلا تنوين التنكير ، اذ معه تخرج عن كونها أسماء الاجناس .

٣) كالماء والحنطة والتراب والرجل والفرس والحيوان ونحوها من الجواهر .

٤) كالسواد والبياض والحمرة ونحوها من الاعراض المتأصلة .

٥) وهي الامور الاعتبارية التي لا حظّ لها من الموجود العيني والذهني، بل موطنها وعاء الاعتبار كالملكية والزوجية والحرية . والاضراب بقوله : « بل »

(*) المراد من الاعراض عند أهل المعقول هو المبادىء سواء أكانت متأصلة كالسواد والبياض، أم اعتبارية كالملكية والزوجية ، والمراد بالعرضيات عندهم هو المشتق من تلك المبادىء كالابيض والمالك . لكن المصنف خالف هذا الاصطلاح في غير مقام، وأراد بالاعراض خصوص المتأصل منها كالسواد، وبالعرضيات الاعتباري منها كالملكية ، فلا تغفل .

ولا ريب[1]

انما هو لدفع توهم اعتبار الوجود الخارجي في صدق المطلق، واثبات صدقه على الاعتباريات التي لا تنالها يد الوجود العيني .

١) غرضه بيان معاني تلك الالفاظ التي يطلق عليها المطلق ، أو غير تلك الالفاظ حتى يظهر حال المطلق ، وتوضيح ذلك يتوقف على بيان اعتبارات الماهية ، فنقول وبه نستعين: ان للماهية اعتبارات شتى، اذ الملحوظ تارة يكون نفس الماهية من حيث هي ، فالملحوظ ذات الماهية من دون أن يلاحظ معها شيىء خارج عن ذاتها ، فلا يصح في هذا اللحاظ حمل شيىء عليها الا الذات مثل «الانسان حيوان ناطق» أو الذاتي مثل «الانسان حيوان أو ناطق» ويسمى هذا بالماهية المهملة .

وأخرى يكون الملحوظ الماهية مع شيىء آخر خارج عن ذاتها وزائد عليها ، وهذا ينقسم الى ثلاثة أقسام :

أحدها : أن تلاحظ الماهية بالاضافة الى الخارج عن ذاتها مقترنة بوجوده وهي الماهية بشرط شيىء كلحاظ ماهية الرقبة مقترنة بالايمان .

ثانيها : أن تلاحظ الماهيه بالاضافة اليه مقترنة بعدمه ، كلحاظ ماهية الرقبة مقترنة بعدم الكفر ـ وهي الماهية بشرطلا ـ فالملحوظ مع الماهية فيه وفيما قبله هو الوجود والعدم ، وهما نوعان من الماهية المخلوطة باصطلاح بعض والمقيدة باصطلاح آخر .

ثالثها : أن تلاحظ غير مقترنة بوجوده أو عدمه ، كلحاظ الايمان مع الرقبة ولكن لم يقيد الرقبة بوجوده ولا بعدمه ، وهي الماهية لابشرط .

وثالثة : يكون الملحوظ مع الماهية شيئاً من سنخها لا مغايراً لها وأجنبياً عنها، فان كان ذلك الشيىء هوالشيوع بنحوالاستيعاب والشمول سميت الماهية

أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي مبهمة (*)

المقيدة به بالعام الشمولي، أوالماهية السارية. وان كان هو الشيوع بنحو البدلية سميت الماهية المقيدة به بالعام البدلي أو الماهية على البدل .

اذا عرفت اعتبارات الماهية اجمالا ، فاعلم : أن المصنف (قده) أفاد في المقام : أن اسم الجنس قد وضع للماهية المبهمة المهملة التي لم يلاحظ معها اعتبار من الاعتبارات أصلا ، فلفظ « رجل » مثلا وضع للطبيعة التي لم يلاحظ معها شيء من الخصوصيات التي يمكن اقترانها بها .

(*) اختلفوا في أن اللا بشرط المقسمي هل هو الماهية المبهمة كما هو المعروف بينهم ؟ أم غيرها كما ذهب اليه بعض المدققين، حيث قال في حاشيته على المتن ـ بعد بيان اعتبارات الماهية ـ مالفظه: «وأيضاً اللا بشرط المقسمي على التحقيق ليس هو المعبر عنه في التعبيرات بالماهية من حيث هي، اذ المهية من حيث هي هي الماهية الملحوظة بذاتها بلانظر الى الخارج عنها، واللابشرط المقسمي هي الماهية اللا بشرط من حيث الاعتبارات الثلاثة، لا من حيث كل قيد فضلا عن ذات الماهية التي كان النظر مقصوراً عليها بلا نظر الى الخارج عن ذاتها ، هذا هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه في الماهية واعتباراتها وان اشتبه الامر فيها على غير واحد حتى أهل الفن » انتهى كلامه رفع مقامه، وتبعه بعض أعاظم تلامذته دامت أيام افاداته الشريفة .

والحق كما أفاده قدس سره، لشهادة الوجدان بصحة لحاظ الماهية بأنحاء عديدة: أحدها: لحاظها بالنظر الى ذاتياتها من دون نظر الى غيرها، وهي بهذا اللحاظ ليست الاهي، لا يحكم بها ولا عليها، ولا تخرج بهذا اللحاظ عن مرتبة تقررها الماهوي .

. . . .

. . . .

ثانيها : لحاظها مع أمر خارج عن ذاتها ، و به تخرج عن حد تقررها الماهوي ، ويحكم عليها بأحد الاعتبارات الثلاثة ، وحينئذ يكون المقسم لتلك الاقسام الثلاثة هذه الماهية الملحوظة مع الخارج عن ذاتها ، لان لحاظ غير الماهية معها اما أن يكون بنحو التقييد ، واما أن لا يكون كذلك. وعلى الاول ان لو حظت الماهية مقيدة بوجوده كانت بشرط شيىء، وان لو حظت مقيدة بعدمه كانت بشرط لا، وان لم يلاحظ قيداً للماهية كانت لا بشرط. وعليه فالمقسم لهذه الاعتبارات الثلاثة هي الماهية الملحوظة مع أمر خارج عن ذاتها، لا الماهية التي لا يلاحظ معها شيىء ، ولا تخرج عن الماهية من حيث هي ، ولا يصح الحكم بها ولا عليها، لبقائها في وعاء التقرر. بخلاف الماهية مع هذه الاعتبارات لصحة حملها المتعارف. فلو كان المقسم تلك الماهية التي لا يلاحظ معها شيىء وكان الملحوظ نفسها وذاتياتها لم يصح حملها أصلا الا في الحدود ، فلابد أن يكون المقسم الماهية الملحوظة مع أمر خارج عن ذاتها .

وقد ظهر من هذا البيان : مغايرة الماهية من حيث هي مع اللا بشرط المقسمي ، وعدم ترادفهما .

كما ظهر أيضاً ما في كلام الحكيم السبزوارى (قده) . حيث قال: «الكلي الطبيعي هي الماهية اي الماهية التي هي المقسم للمطلقة والمخلوطة والمجردة» فانه كيف يمكن أن يكون الكلي الطبيعي الصادق على الافراد الموجودة في الخارج، والمفروض وجودها صادقاً على الماهية بشرط لا التي هي الماهية المجردة عن كل خصوصية، والتي هي من الكليات العقلية، فلو كان الكلي الطبيعي هو اللابشرط

مهملة[١] بلا شرط أصلا ملحوظاً[٢] معها حتى لحاظ أنها كذلك[٣].

وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، وصرف

---

١) يعني: لم يلاحظ مع مفاهيمها شيء أصلا، بل الملحوظ نفس الماهيات بحيث يكون النظر مقصوراً على ذواتها من دون لحاظ شيء معها.

٢) بالنصب، يعني: حال كون الشرط ملحوظاً، وفي بعض النسخ «ملحوظ» بالجر نعتاً لـ« شرط » أي: بلا شرط ملحوظ مع المفاهيم. وضمير « معها » راجع الى المفاهيم.

٣) أي: بما هي مبهمة مهملة، كما هو شأن اللابشرط القسمي، حيث لا يلاحظ معها شيء، بل تلاحظ بنفسها مبهمة ومهملة.

وأما مع عدم لحاظها كذلك أيضاً، فهو اللابشرط المقسمي الذي هو الجامع بين الانواع الثلاثة. فالمصنف ذهب الى ما نسب الى المشهور من كون اسم الجنس موضوعاً للماهية المطلقة الجامعة بين الماهية السارية والماهية البدلية وبين صرف الوجود، فالموضوع له اسم الجنس عند الماتن ما نسب الى السلطان (ره) وهو الماهية اللابشرط المقسمي، وضمير « انها » راجع الى مفاهيمها.

المقسمي لزم أن تكون الماهية بشرط لا من أفراده، لان الكلي الطبيعي ما يتحد مع الافراد الخارجية، وهل يعقل اتحاده مع الماهية بشرط لا التي ليست هي الا المفهوم؟ مع أن المقسم لابد أن يتحد مع أقسامه. وهل يعقل اتحاد الطبيعي مع مالا وجود له؟ بل ليس الا مجرد المفهوم والمدرك العقلاني. وعليه، فلابد أن يقال: « ان الكلي الطبيعي هو اللا بشرط القسمي لا المقسمي ».

المفهوم غير[1] الملحوظ معـه شيىء أصلا الذي[2] هو المعنى بشرط شيىء ولو كان ذلك الشيىء[3] هو الارسال[4] والعموم البدلي[5]، ولا[6] الملحوظ معه عدم[7]

١) صفة للمعنى أو للمفهوم ، يعني : أن اسم الجنس هو المفهوم المجرد الذي لم يلاحظ معه شيىء أصلا .

٢) صفة لقوله : « الملحوظ » لا ل «غير» ، يعني : أن المفهوم الملحوظ معه شيىء هو المعنى بشرط شيىء . وهـذا اشارة الى الماهية بشرط شيىء ، وضمير « معه » راجع الى المعنى أو المفهوم .

٣) أي : الشيىء الملحوظ مع المعنى ، وغرضه أن الماهية بشرط شيىء تطلق على المشروطـة بكل أمر وجودي وان كان مـن سنخ الماهية كالشيوع والسريان ولم يكن أجنبياً كالصفات الخارجة عن الماهية كالكتابة .

٤) كما في الماهية المرسلة .

٥) كما في الماهية البدلية ، فان الارسال والبدلية من سنخ الماهية .

٦) معطوف على « غير الملحوظ » ، وهذا اشارة الى ما في التقريرات من الفرق بين اللا بشرط القسمي والمقسمي ، وحاصله : أن اللا بشرط القسمي هو الماهية التي لم يلاحظ معها شيىء مقيدة بلحاظ أنها لم يـلاحظ معها شيىء ، فلحاظ عدم لحاظ شيىء مع المـاهية دخيل في اللا بشرط القسمي ، بخلاف اللا بشرط المقسمي ، فانه خالٍ عن هذا القيد .

٧) معمول « الملحوظ » يعني: ولا يلاحظ مع المعنى عدم لحاظ شيىء معه ، بحيث يكون عدم لحاظ شيىء مع المعنى ملحوظاً كلحاظ نفس المعنى،

لحاظ شيء[1] معه[2] الذي[3] هو الماهية اللابشرط القسمي، وذلك[4] لوضوح صدقها[5]

ففي اللا بشرط القسمي لحاظان أحدهما متعلق بنفس المعنى، والآخر بعدم لحاظ شيء معه. بخلاف اللا بشرط المقسمي، فان فيه لحاظاً واحداً وهو لحاظ نفس المعنى فقط.

١) سواء كان قيداً وجودياً أم عدمياً.

٢) هذا الضمير وضمير «معه» في قوله: «الملحوظ معه» راجعان الى المعنى.

٣) بيان للملحوظ، يعني: المعنى الذي لوحظ معه عدم لحاظ شيء معه هو اللا بشرط القسمي.

٤) غرضه اقامة البرهان على الدعوى المزبورة، وهي قوله: «ولا ريب أنها موضوعة لمفاهيمها» واحتج عليها بوجهين:

أحدهما: قوله: «لوضوح صدقها» وحاصله: صدق أسماء الاجناس كالماء والحنطة والرجل ونحوها على أفرادها من دون تصرف في معانيها، وهو كاشف عن وضعها للمفاهيم المبهمة بما هي هي حتى لحاظ كونها مبهمة، اذ من المعلوم أنها لو كانت موضوعة لغير المفاهيم المبهمة بأن كانت موضوعة للمفاهيم المشروطة بالشيوع، أو الحصة المقيدة بالوحدة لزم تجريدها حتى يصح حملها على أفرادها، لانها بدون التجريد لا تصدق على أفرادها، ضرورة أن المقيد بالشياع مثلا لا يصدق على الافراد، لعدم كون كل فرد شائعاً حتى يكون مصداقاً للمعنى الشائع، مع أن المعلوم صدق الماهيات على أفرادها بدون التجريد المزبور.

٥) يعني: صدق أسماء الاجناس ـ بمالها من المعنى ـ على أفرادها.

بمالها من المعنى بلا[١] عناية التجريد عما[٢] هو قضية الاشتراط والتقييد فيها، كما لايخفى. مع[٣] بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم[٤] على فرد من الافراد وان كان[٥]

---

١) متعلق بـ « صدقها ».

٢) متعلق بـ « التجريد » والمراد بقضية الاشتراط هو قيد الماهية من الاستيعاب والبدلية وغيرهما من القيود، وضمير « فيها » راجع الى أسماء الاجناس.

٣) هذا هو الوجه الثاني لاثبات وضع أسماء الاجناس لنفس الماهيات المبهمة المهملة، وحاصله: أنه لو كانت أسماء الاجناس موضوعة للمفاهيم المشروطة بالعموم كان عدم صدقها على فرد من الافراد من البديهيات، حيث ان الماهية المشروطة بالشياع، وكذا الماهية اللا بشرطية لا تتحدان مع الافراد خارجاً حتى يصح حملها عليها. أما الشياع، فلوضوح أن كل فرد واحد لا شيوع فيه حتى يتحد معه الماهية المقيدة بالشياع. وأما اللا بشرطية، فلانها قيد ذهني، ومن المعلوم مباينة الموجود الذهني للعيني الموجبة لامتناع اتحادهما، وصدق كل منهما على الآخر خارجاً. فالنتيجة: عدم كون اسم الجنس موضوعاً للماهية اللا بشرط القسمي، ولا المشروطة بشرط شيىء كالشياع، بل المعنى الموضوع له اسم الجنس هو نفس الماهية المبهمة المعبر عنها باللا بشرط المقسمي.

٤) اشارة الى الماهية المشروطة بشرط الشياع.

٥) يعني: وان كان يعم المفهوم المقيد بشرط العموم كل واحد من الافراد بنحو البدلية أو الاستيعاب، لكنه لا يصدق مع شرط العموم على فرد واحد من الافراد.

يعم كل واحد منها بدلا أو استيعاباً . وكذا[١] المفهوم اللا بشرط القسمي، فانه[٢] كلي عقلي (*) لاموطن له الا الذهن لايكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها، بداهة[٣] أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً فكيف يمكن أن يتحد معها[٤] مالا وجود له الا ذهناً.

---

١) معطوف على «عدم صدق» يعني: ومع بداهة عدم صدق المفهوم اللا بشرط القسمي على فرد من الافراد.

٢) أي: المفهوم اللا بشرط، وهذا تعليل لعدم صدق المفهوم المزبور على الفرد، وقد أوضحناه بقولنا: «وأما اللا بشرطية فلانها قيد . . . الخ».

٣) تعليل لعدم صدق المفهوم اللا بشرط القسمي على الافراد، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «وأما اللا بشرطية... الخ» وضمير «عليها» راجع الى الافراد.

٤) أي: مع الافراد، و«ما» الموصول فاعل «يتحد».

(*) الاولى تبديله بالموجود الذهني، اذ المقيد بالقيد الذهني يمتنع انطباقه على الموجود الخارجي، لمباينة الوجودين المانعة عن الاتحاد الوجودي الذي هو مناط صحة الحمل وان لم يكن ذلك الموجود الذهني كلياً عقلياً كما في المقام، فان الكلي العقلي مايقابل الكلي المنطقي والطبيعي، وهو تقيد المفهوم بالكلية، ومن المعلوم أن موطن المفهوم المقيد بهذا القيد هو الذهن، وليس كل موجود ذهني كلياً عقلياً حتى يكون المعنى الملحوظ معه التجرد ـ الذي هو أمر ذهني ـ كلياً عقلياً. وقد تقدم من المصنف (قده) هذا الاطلاق المسامحي في المعنى الحرفي أيضاً.

ومنها[١]: علم الجنس كأسامة، والمشهور بين أهل العربية أنه[٢] موضوع للطبيعة لا بما هي هي[٣]، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني(*)،

---

٢ ـ علم الجنس

١) معطوف على قوله: «فمنها اسم الجنس كانسان ورجل» يعني: ومن الالفاظ التي يطلق عليها المطلق: علم الجنس كـ«أسامة» والمشهور بين أهل العربية أن علم الجنس كأسامة التي هي ـ كما قيل ـ علم لجنس الاسد، كما أن لفظ الاسد اسم لجنسه وضع للطبيعة مقيدة بالتعين الذهني، كالمعرف بلام الجنس. بخلاف اسم الجنس، فانه وضع لنفس الطبيعة المبهمة بلا قيد التعين والحضور الذهني. فالفرق بين علم الجنس واسمه واضح، لكون الاول الماهية الملحوظ معها التعين الذهني، والثاني الماهية المبهمة التي لم يلاحظ معها شيء كما مر آنفاً.

٢) أي: علم الجنس.

٣) وهي الطبيعة المبهمة التي وضع لها اسم الجنس كما تقدم، بل بما هي مقيدة بالتعين الذهني، وبهذا القيد يفترق علم الجنس عن اسمه.

(*) لا يقال: انه لا فرق بين علم الجنس واسمه، حيث ان كل لفظ دال على معناه ومشير اليه، وحينئذ لا بد أن يكون المعنى حاضراً في الذهن، ومتعيناً فيه، فالتعين الذهني موجود في كل معنى من دون اختصاصه بعلم الجنس. وعليه فلا فرق من هذه الجهة بين اسم الجنس وعلمه.

فانه يقال: ان التعين الذهني على نحوين:

أحدهما: ما يكون من لوازم دلالة كل دال لفظاً كان أم غيره على مداوله

ولذا[١] يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف . لكن التحقيق أنه[٢] موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيىء معه أصلا كاسم الجنس ، والتعريف فيه[٣] [معه]

١) يعني: ولاجل التعين الذهني يعامل مع علم الجنس معاملة المعرفة بدون أداة التعريف، فترتيب آثار المعرفة على علم الجنس مع عدم مايوجب تعريفه من أدوات التعريف دليل إنّي على تعينه الذهني الموجب لترتيب أحكام المعرفة عليه كما أن عدم ترتيبها على اسم الجنس دليل إنّي أيضاً على عدم تعينه الذهني.

٢) أي : علم الجنس. توضيح هذا التحقيق : أنه لا فرق بين اسم الجنس وعلمه في المعنى ، لانه في كليهما واحد، وهو نفس الماهية المبهمة بدون لحاظ شيىء معها ، والفرق بينهما انما هو في اللفظ ، حيث انه تجري أحكام المعرفة على علم الجنس من وقوعه مبتدأ ، وتوصيفه بالمعرفة ، ووقوعه نعتاً للمعرفة ، دون اسم الجنس ،لعدم جريان أحكام المعرفة عليه وان كان تعريف علم الجنس لفظياً كالتأنيث اللفظي في عدم تأثيره في المعنى .

٣) أي: والتعريف في علم الجنس لفظي، فلا يدل إجراء أحكام المعرفة عليه على وضعه للطبيعة المتعينة بالتعين الذهني .

بحيث لاينفك عن المعنى حين الدلالة. والآخر مايكون من القيود التي اعتبرها الواضع في المعنى بحيث يخرجه عن البساطة الى التركب ، و يصير المعنى مركباً من الطبيعة وحضورها في الذهن ، ومن المعلوم أن هذا التعين بالنحو الثاني من قيود المدلول والموضوع له، وهو المعتبر في علم الجنس، والتعين بالنحو الاول من لوازم الدلالة ، وهو المعتبر في اسم الجنس. وعليه، فالتعين في اسم الجنس وغيره مغاير للتعين المعتبر في علم الجنس .

لفظي (*)، كما هو الحال في التأنيث اللفظي[١]، والا[٢]

١) في عدم كونه تأنيثاً حقيقياً، فالتعريف اللفظي كالتأنيث اللفظي.

٢) أي: وان لم يكن علم الجنس كاسمه موضوعاً لصرف المعنى بدون تعينه ذهناً لماصح حمل علم الجنس على الافراد بلا تأويل وتصرف. وهذا اشارة الى برهان كون علم الجنس كاسمه موضوعاً لنفس الطبيعة بلا تقيدها بالتعين الذهني، وحاصله: أنه لولم يكن علم الجنس موضوعاً لنفس المعنى بدون لحاظ شيىء معه، بل كان موضوعاً له بقيد التعين الذهني ـ كما هو المنسوب الى المشهور ـ لزم عدم صحة حمله على الافراد الا بالتصرف والتأويل بالقاء التعين، ضرورة أن المقيد بالتعين الذهني موجود ذهني، ومن المعلوم امتناع حمله على الموجود الخارجي، لتغاير صقعي الوجودين كما مر آنفاً. فصحة حمله على

(*) قال نجم الائمة في شرح الكافية: «اذا كان لنا تأنيث لفظي كغرفة وبشرى وصحراء ونسبة لفظية نحو كرسي، فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي إما باللام كما ذكرنا قبل، وإما بالعلمية كما في أسامة».

وفيه: أن العلمية كافية في الفرق بين اسم الجنس وعلمه، اذ التعريف ولو كان لفظياً لابد أن يكون لخصوصية مفقودة في اسم الجنس، والا لزم أن يكون تعريف علم الجنس بلا علة، وهو كما ترى، فلابد من الالتزام بالفرق المعنوي بين اسم الجنس وعلمه، وهو التعين الذهني المعتبر فيه، دون اسم الجنس، وقد صرح نجم الائمة في عبارته المتقدمة بأن التعريف قد يكون بالعلمية التي لابد أن تكون في علم الجنس بالتعين.

لكن الانصاف أن تعريف علم الجنس لفظياً لايدل على كون المائز هو التعين الذهني فيه، فتدبر.

لما صح حمله على الافراد بلا تصرف و تأويل[١] (*) ، لانه[٢] على المشهور كلي عقلي ، وقد عرفت[٣] أنه لايكاد يصح صدقه عليها[٤]

الافراد الخارجية منوطة بالتجريد عن القيد الذهني ليتحقق الاتحاد المصحح للحمل ، مع أن المسلم صحة الحمل بدون التجريد المزبور ، وهذا يدل على عدم كون الموضوع له في علم الجنس المعنى مقيداً بالتعين الذهني .

١) المراد بالتأويل التجريد المزبور .

٢) أي : علم الجنس ، وهذا تعليل لعدم جواز الحمل بدون التصرف ، وقد مر توضيحه .

٣) حيث قال: « وكذا المفهوم اللابشرط القسمي فانه كلي عقلي لاموطن له الا الذهن » .

٤) أي : على الافراد ، وضمير «صدقه» راجع الى «كلي عقلي» وضمير

(*) يمكن أن يقال : ان ما أفاده المصنف (قده) من عدم صحة الحمل على الافراد بلا تصرف وتجريد ، لان المفهوم بملاحظة وجوده في الذهن كلي عقلي لايتحد مع الخارج حتى يصح حمله على الافراد (مبني) على دخل الوجود الذهني ولحاظه إسمياً. وأما اذا لوحظ بنحو المرآتية والمعنى الحرفي فلا حاجة الى التجريد ، لان التعين الذهني في علم الجنس ـ كأسامة مثلا ـ حينئذ حاكٍ عن الخارج ، وينطبق عليه بلا مؤونة ، حيث انه لم يلاحظ الوجود الذهني معنى اسمياً. نظير الصور الذهنية المتصورة مرآتاً للخارج في متعلقات الاوامر .

الا أن يقال: ان الحمل على المرآتية خلاف الاصل، لان الاصل في دوران العنوان بين المشيرية والموضوعية هو الثاني .

الا أن يدعي أن الحمل على الافراد بلا عناية التجريد دليل على كون التعين ملحوظاً مرآتاً للخارج ، ومعه لايجري الاصل المزبور ، فتدبر .

[على الافراد] مع[1] صحة حمله عليها بدون ذلك[2]، كما لايخفى، ضرورة[3] أن التصرف في المحمول[4] بارادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لايكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه[5].

مع[6]

« انه » للشأن .

١) يعني : مع صحة حمل علم الجنس على الأفراد بدون التصرف والتأويل .

٢) أي : التصرف والتأويل ، وضمير « حمله » راجع الى علم الجنس وضمير « عليها » راجع الى الافراد .

٣) تعليل لصحة الحمل بدون التأويل، وحاصله: أن التصرف في المحمول ـ وهو علم الجنس ـ بارادة نفس المعنى بدون قيده ـ أعني تعينه الذهني ـ تعسف ، لاستلزامه التصرف في المعنى الموضوع له بلا وجه يوجبه ، وليس بناء العرف في القضايا المتعارفة على هذا التصرف حتى يكون هذا البناء قرينة نوعية على التصرف المزبور ، فلا دليل على هذا التصرف أصلا .

٤) وهو علم الجنس ، كأن يقال للاسد الخارجي : هذا أسامة .

٥) يعني: على التصرف في المحمول بارادة جزء معناه، وهو نفس الطبيعة وإلغاء جزئه الآخر أعني تعينه الذهني .

٦) هذا برهان آخر على كون علم الجنس موضوعاً لنفس المعنى مجرداً عن قيد التعين الذهني ، وحاصله : أنه يلزم لغوية الوضع ، اذ حكمة الوضع هي تفهيم المعنى الموضوع له باللفظ، وجعل اللفظ حاكياً عنه في مقام الاستعمال

أن وضعه[١] لخصوص معنى يحتاج الى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لايكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم.

ومنها[٢]: المفرد المعرف باللام، والمشهور أنه على أقسام: المعرف بلام الجنس[٣] أو الاستغراق[٤] أو العهد بأقسامه[٥] على نحو

وحينئذ فان وضع اللفظ لمعنى لا يستعمل فيه أصلا، بل يستعمل في جزئه مجازاً كان هذا الوضع لغواً منافياً لحكمة الوضع ، ومن المعلوم قبح صدوره عن الجاهل فضلا عن الواضع الحكيم . فلزوم اللغوية دليل أيضاً على كون معنى علم الجنس ـ كاسمه ـ نفس الطبيعة من دون لحاظ شيء من التعين الذهني وغيره معها ، فقوله : « يحتاج » صفة لـ « معنى » وقوله : « عند الاستعمال » متعلق بـ « يحتاج » وقوله : « لا يكاد يصدر » خبر « ان » .

١) أي: وضع علم الجنس، يعني: أن وضع علم الجنس لخصوص معنى ـ أي معنى ـ مقيد بخصوصية يحتاج عند الاستعمال دائماً الى تجريده عن خصوصيته لا يكاد يصدر عن جاهل. وهذا اشارة الى لغوية الوضع، كما مر آنفاً. فالنتيجة: أن المعنى في اسم الجنس وعلمه واحد ، والفرق بينهما انما هو في اللفظ ، اذ يعامل مع اسم الجنس معاملة النكرة ومع علم الجنس معاملة المعرفة .

٣ ـ المفرد المعرف باللام

٢) أي : ومن الالفاظ التي يطلق عليها المطلق : المعرف باللام .

٣) مثل «الرجل خير من المرأة» وضمير «أنه» راجع الى المفرد المعرف باللام.

٤) كقوله تعالى : « والعصر ان الانسان لفي خسر » فانه بمنزلة قوله : «كل انسان لفي خسر » .

٥) من العهد الذهني، وهو المشار به الى فرد ما مقيداً بحضوره في الذهن

الاشتراك بينها[١] لفظاً أو معنى[٢]. والظاهر[٣] أن الخصوصية في كل واحد من الاقسام من قِبَل خصوص اللام[٤]، أو من قِبَل قرائن المقام[٥]

كقوله: «ادخل السوق». والعهد الذكري، وهو المشار به الى فرد مذكور سابقاً، كقوله تعالى: «وأرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول». والعهد الخارجي وهو المشار به الى فرد متعين حاضر عند المخاطب خارجاً وذهناً كقوله: «افتح الباب».

١) أي: بين أقسام المعرف باللام. أما الاشتراك اللفظي، فبأن يقال: ان لفظ الرجل مثلا وضع تارة لتعريف الجنس، وأخرى للاستغراق، وثالثة للعهد الذهني، ورابعة للعهد الخارجي، وخامسة للعهد الذكري.

٢) بأن يدعى أن اللام وضع للعهد الجامع بين الاقسام، وأن الخصوصية تفهم من الخارج من باب تعدد الدال والمدلول.

٣) بعد بيان احتمال كل من الاشتراك اللفظي والمعنوي استظهر عدم كون المعرف باللام مشتركاً لفظياً ولا معنوياً، بحيث يكون مجموع اللام ومدخوله موضوعاً بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي بين الاقسام المذكورة، وقال: ان مدخول اللام بأقسامه لم يستعمل الا في معناه الموضوع له، والخصوصيات من الجنسية والاستغراقية والعهدية بأنحائها انما تستفاد من نفس اللام أو القرائن الخارجية.

٤) بناء على اشتراك اللام لفظياً.

٥) بناء على اشتراك اللام معنوياً، فالتعريف يستفاد من اللام، والخصوصيات من القرائن من باب تعدد الدال والمدلول. نظير استفادة أصل الطلب من صيغة الامر بناء على الاشتراك المعنوي، وخصوصية الوجوب أو الندب من الخارج.

من باب تعدد الدال والمدلول[١]، لا باستعمال المدخول[٢] ليلزم فيه المجاز، أو الاشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملا فيما يستعمل فيه غير المدخول[٣]، والمعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني[٤]. وأنت خبير[٥] بأنه لاتعين [لاتعيين] في تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز

---

١) لدلالة المدخول على نفس المعنى، ودلالة اللام أو القرينة على الخصوصية.

٢) يعني: لا أن الخصوصيات تستفاد باستعمال مدخول اللام، بأن يستعمل «رجل» تارة في الجنس، وأخرى في الاستغراق، وثالثة في العهد حتى يلزم المجاز أو الاشتراك فيه، فمعنى المدخول في كلتا صورتي دخول اللام عليه وعدمه واحد، فرجل مثلا يستعمل في معناه المبهم مطلقاً حتى بعد دخول اللام عليه، والخصوصيات الزائدة على معناه تستفاد من الدوال الخارجية، فلا يلزم في مدخول اللام مجاز ولا اشتراك.

٣) يعني: غير مدخول اللام كرجل، فمعناه قبل وقوعه تلو اللام وبعده واحد، وهو الماهية المهملة المبهمة.

٤) لان العهد الذهني هو ما يشار به الى فرد ما بقيد حضوره في الذهن ولا تعين لفرد ما، فاللام لا تفيد التعيين في العهد الذهني.

٥) غرضه: رد ما هو المعروف بينهم من وضع اللام للتعريف، وعدم المساعدة عليه، لان التعريف فرع التعين، ولا تعين في تعريف الجنس، اذ لا يتصور فيه تعين الا تميزه بماله من الحدود المميزة له عن المعاني المتصورة الذهنية ولا يصح أن تكون اللام لتمييز المعنى كذلك، لوجوه آتية.

بنفسه من بين المعاني ذهناً ، ولازمه[١] أن لا يصح حمل المعرف باللام بمـا هو معرف[٢] على الافراد ، لما[٣] عرفت من امتناع الاتحاد مع[٤] ما [مع شيىء] لا موطن له الا الذهن الا[٥] بالتجريد ، ومعه[٦] لا فائدة في التقييد . مع[٧] أن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف

---

١) هذا أول تلك الوجوه ، وحاصله: أن الموجود الذهني يمتنع انطباقه على الموجود الخارجي ، لاختلاف صقعي الوجودين المانع عن الاتحاد المسوغ للحمل كما تقدم الا بعد التجريد عن قيد التعين الذهني، ومع التجريد لا فائدة في هذا التقييد .

٢) أي : مع لحاظ كونه معرفاً باللام ، لا مع لحاظ تجريده عنه.

٣) تعليل لعدم صحة الحمل، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «لاختلاف صقعي الوجودين... الخ» .

٤) متعلق بـ «الاتحاد» يعني: أنه يمتنع الاتحاد مع ما لا موطن له الا الذهن وهو قيد التعين الذي هو من القيود الذهنية .

٥) استثناء من امتناع الاتحاد ، يعني : أن هذا الامتناع يرتفع بالتجريد .

٦) أي : ومع التجريد لا فائدة في التقييد بالتعين الذهني ، للزوم إلقائه في مقام الاستعمال والحمل .

٧) هذا ثاني تلك الوجوه، وحاصله: أن التصرف بالقاء قيد التعين الذهني في مقام الحمل على الافراد لو لم يكن فيه تعسف لم يكن به بأس، لكنه لا يخلو من التعسف ، لعدم التفات أبناء المحاورة الى هذا التصرف ، بل بناؤهم على حمل المعرف بلام الجنس ـ كنفس اسم الجنس ـ على الافراد الخارجية من دون تجريد وعناية .

غير خال عن التعسف[١]، هذا.

مضافاً[٢](*) الى أن الوضع لما لاحاجة اليه، بل لا بد من التجريد [التجرد] عنه وإلغائه[٣] في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام[٤] أو الحمل عليه[٥] كان لغواً، كما أشرنا اليه[٦]،

١) لبعده عن مذاق العرف بحيث لا ينتقل أذهانهم الى التصرف المزبور.

٢) هذا ثالث تلك الوجوه، وحاصله: أن الوضع لمعنى لايستعمل اللفظ فيه لعدم كونه من المعاني المحتاجة الى تفهيمها ينافي حكمة الوضع التي هي تفهيم المعنى باستعمال اللفظ فيه، فهذا الوضع لغو، ولا يصدر عن العاقل فضلا عن الحكيم.

٣) معطوف على « التجريد » وضميره وكذا ضمير « عنه » راجعان الى « ما » الموصول.

٤) أي: جعل المفرد المعرف باللام محمولاً مثلا « زيد الرجل ».

٥) أي: على المعرف باللام، بأن يجعل موضوعاً مثل « الرجل زيد ».

٦) حيث قال قبل أسطر في علم الجنس: «مع أن وضعه لخصوص معنى... الخ».

(*) قد يقال: ان مرجع هذا الوجه الى الوجه الثاني، لان مناطهما لغوية الوضع، لعدم ترتب حكمة الوضع ـ وهي تفهيم المعنى باللفظ الموضوع له ـ على وضع اللام للتعيين الذهني بعد لزوم التجريد عنه في مقام الحمل، لكن الظاهر اختلافهما، لتعدد المناط فيهما، اذ المناط في الوجه الثاني هو بعد التصرف والتأويل عن مذاق العرف، وعدم التفاتهم بذلك. والمناط في هذا الوجه انتفاء حكمة الوضع الموجب للغوية الوضع.

فالظاهر[١] أن اللام مطلقاً[٢] تكون للتزيين كما في الحسن والحسين عليهما السلام، واستفادة الخصوصيات[٣] انما تكون بالقرائن التي لابد منها لتعيينها[٤] على كل حال ولو[٥] قيل بافادة اللام للاشارة الى المعنى، ومع الدلالة عليه[٦] بتلك الخصوصيات لاحاجة الى تلك الاشارة[٧]

---

١) هذا حاصل ما أفاده من عدم افادة اللام للتعيين، اذ بعد انكار كون اللام للتعريف الذهني لابد أن يكون اللام للتزيين ، كاللام الداخلة على الاعلام ، كالحسن والحسين ونظائرهما من الاعلام الشخصية .

٢) يعني : في جميع الموارد يكون اللام للتزيين.

٣) من العهد الخارجي والحضوري والذكري، وتعريف الجنس، والاستغراق والعهد الذهني ، فان هذه الخصوصيات انما تستفاد من القرائن .

٤) أي : تعيين الخصوصيات على كل حال حتى على القول بوضع اللام للاشارة .

٥) لو وصلية ، يعني : للاحتياج الى القرائن لاستفادة الخصوصيات من العهد وغيره مما ذكر على جميع الاقوال حتى على القول بافادة اللام للاشارة الى المعنى، غاية الامر أنه على القول باشتراك اللام لفظياً أو معنوياً تكون القرينة معينة ، ومع الحاجة الى القرينة في استفادة الخصوصيات لاحاجة الى وضع اللام للاشارة الى المعنى ، بل قد عرفت أن وضعه للاشارة مخل بالحمل ؛ لاحتياج الحمل الى التجريد .

٦) أي : على المعنى مقروناً بتلك الخصوصيات .

٧) أي : وضع اللام للاشارة الى المعنى .

لو لم تكن[1] مخلة، وقد عرفت اخلالها[2]، فتأمل جيداً.

وأما[3] دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه[4]، فلا دلالة[5]

---

١) أي : تلك الاشارة .

٢) أي : اخلال الاشارة بالحمل ، لتوقف صحة الحمل على التجريد .

٤ ـ الجمع المحلى باللام

٣) هذا اشارة الى ما يمكن أن يتوهم في المقام ، وهو : أن انكار افادة اللام للتعريف ، وادعاء كونها للتزيين ينافي ما عن أئمة الادب من اتفاقهم على أن الجمع المحلى باللام يفيد العموم ، مع وضوح عدم دلالة نفس المدخول على العموم ، فلابد أن تستند هذه الدلالة الى نفس اللام ، حيث ان مراتب الجمع عديدة ، واللام يدل على التعيين ، ولا تعين لشيء من تلك المراتب الا الاستغراق ، فيتعين ببركة اللام .

وبالجملة: فدلالة اللام في الجمع المحلى به على المعين ـ وهو الاستغراق ـ تنافي جعل اللام للتزيين .

٤) أي : على العموم، بل المدخول يدل على نفس الجمع بمراتبه العديدة.

٥) قد أجاب المصنف (قده) عن التوهم المزبور بجوابين :

أحدهما : ما أشار اليه بقوله : « فلا دلالة فيها » وحاصله : منع المقدمة التي بنى المتوهم دلالة اللام على العموم عليها، وهي تعين المرتبة المستغرقة لجميع الافراد . وجه المنع: تعين مرتبة أخرى من مراتب الجمع أيضاً، وهي أقل مراتبه كالثلاثة في غير جمع الكثرة، لان أقل مراتبه متعينة من حيث الارادة

فيها [لها] على أنها[١] تكون لاجل دلالة اللام على التعيين، حيث[٢] [انه] لاتعين الا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد، وذلك[٣] لتعين المرتبة الاخرى[٤] وهي أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى، فلابد[٥]

ومن المعلوم أن الاشارة التي تقتضيها اللام الى هذه المرتبة لا تفيد العموم، فلابد من كون الدلالة على العموم مستندة الى وضع مجموع اللام والجمع للعموم، لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعين حتى يقال: ان اللام تدل على العموم بتوسط اشارتها الى مرتبة معينة من مراتب الجمع، وهي المرتبة المستغرقة لجميع الافراد.

فالنتيجة: أنه لم يثبت دلالة اللام في الجمع المحلى به على التعيين.

١) هذا الضمير وضمير « فيها » راجعان الى دلالة الجمع، يعني: أن دلالة الجمع المعرف باللام على العموم لاتدل على كون هذه الدلالة لاجل دلالة اللام على التعيين.

٢) هذا تعليل لدلالة اللام على التعيين، وتقريب للتوهم المزبور، يعني: أن اللام تدل على التعيين، والمتعين هو المرتبة الاخيرة المستوعبة لجميع الافراد، فبتوسط اللام المشيرة الى تلك المرتبة المتعينة يستفاد العموم، فلايكون اللام في الجمع للتزيين، كما ادعي في المفرد المحلى باللام.

٣) تعليل لقوله: « فلا دلالة فيها » وقد مر توضيحه بقولنا: « وحاصله منع المقدمة ... الخ ».

٤) يعني: غير المرتبة المستغرقة لجميع الافراد، وهي أقل مراتب الجمع، ومع تعين هذه المرتبة كيف تدل اللام على العموم وهو مرتبة الاستغراق.

٥) بعد منع دلالة اللام على التعيين حتى يترتب عليه العموم ـ أعني الاستغراق ـ قال: فلابد أن تكون دلالة الجمع المحلى باللام على العموم

أن تكون دلالته عليه مستندة الى وضعه كذلك(١) لذلك، لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعين ليكون به التعريف(٢). وان أبيت(٣) الا عن استناد الدلالة عليه اليه، فلا محيص عن دلالته(٤) على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين(*) فلا(٥) يكون بسببه تعريف الا لفظاً،

مستندة الى وضع المجموع من اللام والجمع للعموم، فضميرا «دلالته ووضعه» راجعان الى الجمع المحلى باللام، وضمير «عليه» راجع الى العموم.

١) أي: مع اللام للعموم، وقوله: «لذلك» اشارة الى العموم.

٢) يعني: ليكون التعريف باللام، وضمير «به» راجع الى اللام.

٣) هذا ثاني الجوابين عن التوهم المزبور، وحاصله: أنه ـ بعد تسليم استناد العموم الى اللام ـ لا وجه لدلالة اللام على التعيين حتى يكون العموم مستنداً اليها بل لابد من أن نقول بدلالة اللام على الاستغراق من دون توسيط دلالتها على التعيين، فلا تدل اللام على التعريف والتعيين أصلا، بل تدل على الاستغراق. والفرق بين هذا الجواب وسابقه: أن هذا ناظر الى دلالة نفس اللام على العموم من دون توسيط التعيين، وما قبله كان ناظراً الى دلالة مجموع اللام والمدخول على العموم.

فالنتيجة: أن اللام وان دلت على العموم، لكنها لا تدل على التعيين الذي يدعيه المتوهم.

٤) أي: دلالة اللام على العموم وهو الاستغراق، وضمير «عليه» راجع الى العموم، وضمير «اليه» الى اللام.

٥) هذه نتيجة الجواب الثاني، يعني: بعد منع دلالة اللام على التعريف

(*) المستفاد من هذين الجوابين ـ وهو تسليم دلالة الجمع المحلى

فتأمل جيداً .

ومنها[١] : النكرة مثل «رجل»[٢] في «وجاء رجل من أقصى المدينة» أو في « جئني برجل »[٣]، ولا اشكال أن المفهوم منها في الاول[٤] ولو بنحو تعدد الدال والمدلول هو الفرد المعين في الواقع المجهول

والتعيين، فلا يكون تعريف الجمع المحلى باللام الا لفظياً، بمعنى: أنه بحكم المعرفة في اللفظ فقط ، لا بحكم النكرة كما مر سابقاً، وضمير «بسببه» راجع الى اللام .

٥ ـ النكرة

١) أي : ومن الالفاظ التي يطلق عليها لفظ المطلق : النكرة .

٢) مما يكون معيناً عند المتكلم ، وغير معين عند المخاطب .

٣) مما يكون غير معين عند كل من المتكلم والمخاطب .

٤) وهو « رجل » في « وجاء رجل » وضمير « منها » راجع الى النكرة، وغرضه من قوله: «ولا اشكال» بيان وجه اطلاق المطلق على النكرة، وحاصله: أنه لا ريب في كون النكرة في مثل « وجاء رجل » هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب ، حيث ان الاخبار عن مجيء رجل يستلزم تعين فرد

على العموم اما بالمجموع واما بنفس اللام ـ ينافي ماتقدم عنه في العام والخاص في الفصل المعقود لبيان صيغ العموم من منع دلالة المحلى باللام على العموم، حيث قال : « ولكن دلالته على العموم وضعاً محل منع » الى أن قال: «وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر المركب منهما » .

عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل، كما أنه[١] في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون[٢] حصة من الرجل، ويكون كلياً ينطبق على كثيرين، لافرداً مردداً

من طبيعة الرجل واقعاً وان كان المخاطب جاهلا به، ولجهله به يكون الفرد المخبر بمجيئه محتمل الانطباق عنده على غير واحد من الافراد.

١) أي: أن المفهوم من النكرة في مثل «رجل» في «جئني برجل» هي الطبيعة المقيدة بالوحدة، بمعنى أن المراد بالنكرة بالمعنى الثاني هو الحصة القابلة للانطباق على كل فرد على البدل، لاما قيل من: ان النكرة هي الفرد المردد، ضرورة أنها بمعنى الفرد المردد لا تنطبق على شيء من الافراد، حيث ان كل فرد في الخارج هو نفسه، لاهو أو غيره كما هو قضية الفرد المردد.

وبالجملة: لا يصدق الكلي على شيء الا اذا كان بماله من الحدود منطبقاً عليه، فان العالم العادل مثلا لاينطبق على كل فرد من أفراد الانسان، بل على خصوص المتلبس بالعلم والعدالة، فالعناوين الكلية الجوهرية والعرضية لا تصدق الا على ما يكون واجداً لحدودها. وعليه، فلا يتصور للفرد المردد مصداق، ضرورة امتناع انطباق عنوان الفرد المردد ـ بما هو مردد ـ على الخارجيات. لان الافراد الخارجية متعينة لاتردد فيها حتى تكون مصاديق لعنوان الفرد المردد. مع أن من الواضح تحقق الامتثال في مثل «جئني برجل» باتيان أي فرد من أفراد الرجل، فلا مجال للقول بأن النكرة هي الفرد المردد، وانما هي الحصة المقيدة بالوحدة الصادقة على كل فرد على البدل.

٢) هذا متفرع على كون المفهوم من النكرة الطبيعة المأخوذة مع قيد

بين الافراد .

وبالجملة: النكرة – أي ما[1] بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم– اما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب، أو حصة كلية(*)،

الوحدة ، يعني : فيكون المراد بـ « رجل » في قوله : « جئني برجل » حصة من الرجل ، والحصة كلية تنطبق على كثيرين ، وليس المراد بها فرداً مردداً ، اذ لو كان كذلك لامتنع صدقه على الخارجيات ، لما مر آنفاً .

١) أي : الالفاظ التي يحمل عليها بالحمل الشائع النكرة كـ «رجل، انسان،

(*) الحق أن للنكرة معنى واحداً لامعنيين، وهما : الفرد المعين واقعاً غير معين للمخاطب، والحصة المقيدة بالوحدة، وذلك لبعد الاشتراك وقلته، وكونه خلاف الاصل ، لاحتياجه الى تعدد الوضع . والمراد بذلك المعنى الواحد هو الحصة المقيدة بالوحدة المفهومية ، بأن يقال : ان النكرة ـ وهي اسم الجنس المنون بتنوين التنكير ـ وضعت للحصة المزبورة ، فالدال على نفس الطبيعة هو اسم الجنس كـ «رجل » وعلى الوحدة هو التنوين ، ففي جميع الموارد يكون معنى النكرة واحداً وهو الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية القابلة للانطباق على كثيرين .

نعم قد تخرج النكرة عن قابلية الانطباق على كثيرين بقرينة خارجية تقوم على التعين ، كالاخبار عن مجيىء رجل ، فان الاخبار قرينة على تعين الرجل عند المتكلم ، كما أن الانشاء في قوله: «أكرم اي رجل جاءك» قرينة على التعين عند المخاطب ، والتعين المدلول عليه بدال آخر غير اسم النكرة ـ التي هي اسم الجنس المنون ـ لايقدح في مفهوم النكرة ، كما لايقدح تقييد المطلق بمعنى الاطلاق كتقييد الرقبة بالايمان، ولذا لايكون التقييد موجباً للمجازية كما حقق في محله .

لا الفرد المردد بين الافراد، وذلك[1] لبداهة كون لفظ (رجل) في «جئني برجل» نكرة، مع أنه[2] يصدق على كل من يجيىء [جيىء] به من الافراد، ولا يكاد يكون واحد منها[3] هذا أو غيره، كما هو[4]

مـاء» اذ يصح حمل النكرة عليهـا ، فيقال : رجل مثلا نكرة ، فان مفهوم رجل مغاير لمعنى المحمول وهو «نكرة»، نظير «زيد انسان» في تغاير الموضوع والمحمول مفهوماً، واتحادهما وجوداً، كماهو شأن الحمل الشائع. وأما الحمل الاولي، فهو حمل النكرة على مفهومها، مثل أن يقال: « الطبيعة المقيدة بالوحدة نكرة».

وبالجملة : فالنكرة اما فرد معين واقعاً عند شخص وغير معين عند غيره كالمخاطب كرجل في «وجاء رجل من أقصى المدينة» ولذا يحتمل عند المخاطب صدقه على زيد وعمرو وغيرهما . واما حصة من الطبيعة مقيدة بالوحدة كرجل الواقع في حيز أمر أو نهي ، كما في «جئني برجل» ، وهذا كلي يقبل الصدق على كثيرين . بخلاف الاول ، لانه فرد معين لا يصدق على كثيرين . واحتمال انطباقه على كثيرين ناش عن جهل المخاطب .

١) تعليل لكون النكرة أحد المعنيين المذكورين، لا الفرد المردد، وقدمر توضيحه بقولنا: «ضرورة أنها بمعنى الفرد المردد لا تنطبق على شيىء ... الخ» .

٢) يعني : مع أن « رجل » يصدق على كل فرد جيىء به .

٣) أي: من الافراد، يعني: لو كانت النكرة الفرد المردد لزم أن يصدق على فرد ـ كزيد ـ أنه هذا أو غيره مع وضوح بطلانه، لان كل فرد من الأفراد متعين لا مردد.

٤) أي : كون واحد من الافراد هذا أو غيره قضية الفرد المردد لو كان هو المراد من النكرة، فضمير «هو» في قوله: «هو المراد» راجع الى الفرد المردد.

قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها، ضرورة[١] أن كل واحد هو هو[٢]، لاهو أوغيره، فلابد[٣] أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الامر[٤] هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلا للانطباق، فتأمل جيداً.

اذا عرفت ذلك[٥] فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني[٦]،

---

١) تعليل لقوله: «ولا يكاد يكون» وضمير «منها» راجع الى النكرة.

٢) أي: هو نفسه وشخصه، لا هو أو غيره، لان التشخص والتعين يمنع عن التردد.

٣) هذه نتيجة ابطال الفرد المردد، يعني: فبعد اثبات امتناع ارادة الفرد المردد من النكرة لابد من الالتزام بكون النكرة الواقعة في حيز الامر - كقوله جئني برجل - هي الطبيعة المقيدة بمفهوم الوحدة القابل للانطباق على كثيرين.

٤) لا النهي، اذ ليس متعلقه الطبيعة المقيدة بالوحدة، بل الطبيعة السارية مثل «لا تجئني برجل».

٥) أي: اذا عرفت ما ذكر من الالفاظ التي يطلق عليها المطلق، وغرضه التنبيه على صحة الاطلاق المزبور. وحاصله: أنه لامانع من اطلاق المطلق على اسم الجنس الموضوع للماهية المبهمة اللا بشرط المقسمي، وعلى النكرة التي يراد بها الحصة الكلية المقيدة بالوحدة المفهومية القابلة للانطباق على أفراد كثيرة على البدل.

٦) وهو الماهية الكلية المقيدة بالوحدة. وأما المطلق المشهوري الاصولي فسيأتي.

كما يصح لغة[١]، وغير بعيد[٢] أن يكون جريهم في هذا الاطلاق[٣] على وفق اللغة[٤] من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح[٥]

---

١) حيث ان النكرة في اللغة بمعنى المرسل ، ومعنى الاطلاق أيضاً هو الارسال .

٢) غرضه: أنه لايبعد أن يكون مراد الاصوليين من المطلق معناه اللغوي، وهو الارسال ، فان معنى « أطلقت الدابة » : أرسلتها عن القيد أوالحبس ، في مقابل تقييدها بقيد . وعليه ، فلا وجه للاشكال على تعريف المطلق بعدم الطرد والعكس ، لانه متجه في التعريفات الحقيقية دون اللغوية .

٣) أي : الاطلاق المبحوث عنه عند الاصوليين .

٤) فيصدق المطلق بمعناه اللغوي حينئذ على اسم الجنس والنكرة بمعنى الحصة الكلية . أما الاول، فواضح ، لعدم قيد فيه بعد البناء على وضعه للماهية المبهمة ، فهو مرسل. وأما الثاني ، فلان قيد الوحدة من حدود مفهوم النكرة وليس زائداً على مفهومها ، حيث ان لكل مفهوم حدوداً تميزه عن غيره، فليس قيد الوحدة أمراً زائداً على الحصة الكلية التي هي مفهوم النكرة ، اذ المراد بالقيد ما يكون زائداً على الماهية كتقييد الرقبة بالايمان والرجل بالعلم، فلو كان مفهوم في نفسه أخص من مفهوم آخر كالانسان بالنسبة الى الحيوان لايسمى مقيداً ، ولا الحيوان بالنسبة اليه مطلقاً .

٥) أي : ليس للاصوليين اصطلاح خاص في المطلق على خلاف اللغة ، وضمير « خلافها » راجع الى اللغة. فالنتيجة: أن الاطلاق أمر عدمي، وهو عدم القيد المعبر عنه بالارسال .

على خلافها، كما لا يخفى. نعم[١] لو صح مانسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال والشمول البدلي لما كان ماأريد منه الجنس أو الحصة[٢](*) عندهم بمطلق [مطلقاً]، الا أن الكلام في صدق النسبة[٣]،

---

١) غرضه أنه لو ثبت اصطلاح خاص للاصوليين في المطلق، كما ادعي ذلك ـ وهو ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً للماهية المقيدة بالارسال والشمول ـ لم يكن اسم الجنس والنكرة من مصاديق المطلق، لفقدان قيد الشمول فيهما، حيث ان اسم الجنس وضع للماهية المبهمة من دون لحاظ قيد معها، والنكرة وضعت للماهية المقيدة بالوحدة، فلحاظ الشمول مفقود في كليهما.

٢) المراد بها اسم النكرة، كما أن المراد بقوله: «الجنس» اسم الجنس.

٣) اذ لو كانت هذه النسبة صحيحة لم يكن وجه لجعل اسم الجنس والنكرة من المطلق، مع أنهم عاملوا معهما معاملة المطلق، ضرورة أن المطلق اذا كان هو الطبيعة المقيدة بالشيوع، فهو غير نفس الطبيعة غير المقيدة بشيىء، فلا تصدق على مالم يقيد بالشيوع. واعترف بعض الاعاظم بعدم العثور في كلماتهم على الخلاف المزبور، وانما خلافهم يكون في معنى اسم الجنس، وأنه موضوع للماهية المهملة كما عليه السلطان وجماعة، أو للماهية المقيدة بالاطلاق كما عليه المشهور.

(*) لم يظهر وجه لعدم صدق المطلق المشهوري الاصولي على النكرة بمعنى الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية المعبر عنها بالحصة مع وجود الشمول البدلي فيها، فتدبر.

ولايخفى أن المطلق بهذا المعنى[١] لطروءا لتقييد [لطروء القيد] غير قابل، فان[٢] ماله من الخصوصية[٣] ينافيه، ويعانده[٤]، بل وهذا بخلافه بالمعنيين[٥]: فان كلامنهماله قابل، لعدم[٦] انثلامهما بسببه أصلا، كما لايخفى.

---

١) أي: المعنى المشهور وهو المقيد بالشمول، وغرضه من هذه العبارة تزييف ما نسب الى المشهور، وحاصله: أن الاطلاق بمعنى الشيوع غيرقابل للتقييد الموجب للضيق، لان السعة والضيق متنافيان ومتقابلان، ومن الواضح عدم قابلية أحد المتقابلين لقبول الآخر، ولا ريب في صحة تقييد المطلق عندهم فلابد أن يراد بالمطلق معنى يقبل التقييد، فلا مجال لصحة المطلق الذي نسب الى المشهور من أنه الماهية المقيدة بالشيوع.

٢) هذا وجه عدم القابلية للتقييد، وقد عرفت تقريبه.

٣) وهي الارسال والشيوع.

٤) الضمير المفعول في هذا الفعل وفي «ينافيه» راجع الى التقييد، والضمير الفاعل المستتر فيهما راجع الى «ما» الموصول.

٥) أي: المعنيين المزبورين لاسم الجنس والنكرة، فانهما قابلان للتقييد، لان معنى اسم الجنس هو صرف المفهوم والطبيعة المهملة، والمعنى الثاني للنكرة هو الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية، ومن المعلوم قابلية كليهما للتقييد وعدم انثلامهما به، وضمير «بخلافه» راجع الى المطلق، وضمير «منهما» الى المعنيين، وضمير «له» الى التقييد.

٦) تعليل لقوله: «قابل» وتقريبه: أن الماهية المهملة قابلة للتقييد، فاذا قال: «جئني برجل عالم» مثلا، ف«رجل» قد استعمل في نفس الطبيعة، وقيده

وعليه[١] لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق، لامكان[٢] ارادة معنى لفظه[٣] منه، وارادة[٤] قيده من قرينة حال أو مقال، وانما استلزمه[٥] لو كان [المطلق] بذاك المعنى[٦].

وهو العالمية قد أريد بدال آخر، فتقييده لايوجب انثلامه أصلا، وضمير «انثلامهما» راجع الى المعنيين، وضمير «بسببه» الى التقييد.

١) يعني: وعلى ما ذكر ـ من معنيي اسم الجنس والنكرة ـ لا يلزم من التقييد مجاز في المطلق، لامكان ارادة معناه من لفظه، وارادة قيده من قرينة حالية أو مقالية، كقوله: «أكرم رجلا عالماً»، فان لفظ المطلق وهو «رجلا» في المثال يدل على معناه ـ وهو الماهية المهملة ـ، ولفظ «عالماً» يدل على القيد، فلا يلزم من تقييد المطلق مجاز بعد تعدد الدال والمدلول أصلا.

٢) تعليل لعدم لزوم المجاز من التقييد، وقد عرفت تقريبه.

٣) أي: لفظ المطلق من لفظه، يعني: لامكان ارادة معنى لفظ المطلق من لفظ المطلق وارادة قيده من الخارج، فيراد المقيد بتعدد الدال والمدلول، والمراد بالارادة الاستعمال.

٤) معطوف على «ارادة» يعني: وامكان ارادة قيد المطلق من قرينة حال.

٥) أي: وانما استلزم التجوز، وغرضه: أنه لايستلزم التقييد مجازاً بناء على المعنى المذكور لاسم الجنس والنكرة، وانما يستلزم التقييد مجازاً بناء على المعنى المنسوب الى المشهور للمطلق ـ وهو الماهية المقيدة بالشيوع والارسال ـ، لاستلزام التقييد تجريده عن قيد الارسال والشيوع، فيكون المطلق حينئذ مستعملا في جزء معناه، فيصير مجازاً.

٦) أي: المعنى المنسوب الى المشهور، وقد عرفت تقريبه.

نعم[١] لو أريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً كان[٢] التقييد بمتصل أو منفصل [أو بمنفصل].

فصل

قد ظهر[٣] لك أنه لا دلالة لمثل «رجل» الا على الماهية المبهمة

---

١) استدراك على قوله : «لا يستلزم التقييد تجوزاً» ، وحاصله : أنه يمكن استلزام التقييد للمجازية بناء على المختار أيضاً من المعنيين المذكورين لاسم الجنس والنكرة . بيانه : أنه اذا استعمل المطلق في المقيد بأن أريد القيد من نفس لفظ المطلق ، لامن دال آخر ، كما اذا أريد « الرقبة المؤمنة » من لفظ « الرقبة » كان مجازاً على المختار وعلى مسلك المشهور، من غير فرق في ذلك بين اتصال القيد وانفصاله اذا أمكن استعمال لفظ المطلق في مجموع الرقبة المؤمنة مع انفصال القيد .

٢) بيان للاطلاق ، وضمير « لفظه » راجع الى المطلق، والمراد بالمعنى المقيد مجموع المطلق وقيده ، بحيث استعمل لفظ المطلق في هذا المجموع كأن يستعمل لفظ « الرقبة » في مثل « أعتق رقبة مؤمنة » في الرقبة المؤمنة ، ويجعل قوله : « مؤمنة » قرينة على أن المراد من الرقبة : الرقبة مع الايمان .

مقدمات الحكمة

٣) حيث بيّن معنى اسمي الجنس والنكرة، وغرضه من عقد هذا الفصل: أنه بعد وضوح أن اسم الجنس لا يدل الا على الماهية المبهمة ، ولا يدل على

وضعاً[١] وأن[٢] الشياع والسريان كسائر الطوارىء[٣] يكون خارجاً عما وضع له[٤]، فلابد في الدلالة عليه[٥] من قرينة حال أو مقال[٦] أو حكمة[٧] وهي تتوقف على مقدمات:

احداها[٨]: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد[٩]، لا الاهمال

الشياع والسريان، كسائر الاوصاف والطوارىء الخارجة عن معناه وضعاً، فلابد في الدلالة على الشياع والسريان من قرينة حالية أو مقالية أو حكمية. والاولان واضحان. وأما الثالث، فهو موقوف على مقدمات آتية.

١) قيد لقوله: «لا دلالة»، يعني: لا دلالة وضعاً لمثل «رجل» من أسماء الاجناس الا على الماهية المبهمة.

٢) معطوف على «أنه»، يعني: وقد ظهر لك أن الشياع والسريان.

٣) كخصوصية التعيين والتقييد بفرد ما.

٤) اذ المفروض أن الموضوع له نفس الماهية المبهمة.

٥) أي: على الشياع الذي تقيد به الماهية.

٦) هاتان القرينتان تختلفان باختلاف خصوصيات الكلام أو المقام، فلا ضابط تندرجان تحته.

٧) هذه القرينة تسمى بقرينة الحكمة وهي تتوقف على مقدمات.

٨) هذه احدى مقدمات الحكمة، وهي عبارة عن كون المتكلم في مقام البيان أي: افهام تمام ما أراد بيانه سواء أكان مراداً جدياً له أم مراداً استعمالياً لضرب قاعدة يرجع اليها عند الشك، وعدم حجة أقوى على خلافه.

٩) أي: تمام ما أراد بيانه، فلو كان في مقام بيان أصل التشريع من دون نظر الى الخصوصيات، كما اذا قال: «صوم شهر رمضان واجب» ولم يتعرض

أو الاجمال[١].

ثانيتها[٢]: انتفاء ما يوجب التعيين .

لما يعتبر في وجوبه و صحته ، فلا يصح التمسك باطلاق كلامه ، واثبات أن مابينه هو تمام مراده ، وأنه لا دخل لشيىء آخر فيه .

١) قيل : هو كون المتكلم في مقام اثبات الحكم لطبيعة الموضوع في الجملة مع علمه بكيفية تحقق الموضوع، و كيفية تعلق الحكم به كقول الطبيب للمريض « اشرب السقمونيا » مع علمه بحقيقة السقمونيا، و كيفية شربه، لكنه لايبينهما لاجل مصلحة في إخفائهما . والاهمال قيل : هو كون المتكلم في مقام اثبات الحكم لطبيعة الموضوع في الجملة وان لم يكن عالماً بالكيفيتين، كقول غير الطبيب للمريض : « لابد لرفع المرض من شرب الدواء » حيث لايعلم بالدواء ولا بكيفية شربه .

وبالجملة : ما لم يكن المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد اثباتها لم يصح التمسك بالاطلاق لاثبات تلك الجهة ، كما اذا كان في مقام التشريع فقط ، أو في مقام بيان حكم آخر ، كقوله تعالى : « فكلوا مما أمسكن » الوارد في مقام بيان حلية مااصطاده الكلب المعلم، فانه لايجوز التمسك باطلاق الامر بالاكل لاثبات طهارة موضع عضّ الكلب ، لعدم احراز كون المتكلم في مقام بيان الجهة التي يراد اثباتها بالاطلاق ، فلو ورد دليل على التقييد لم يكن قبيحاً، لعدم كونه في مقام البيان بالاطلاق حتى يكون التقييد منافياً له .

٢) هذه ثانية مقدمات الحكمة ، وحاصلها : عدم القرينة المعينة للمراد ، اذ معها يكون المراد متعيناً ، فلا وجه حينئذ للحمل على الاطلاق.

ثالثتها[١] :

١) هذه ثالثة المقدمات ، وحاصلها : أن الاطلاق موقوف على انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ، اذ معه يصح أن يعتمد المتكلم في مقام البيان عليه اذا كان ذلك المتيقن منسبقاً الى ذهن المخاطب من اللفظ، بحيث يكون الكلام ظاهراً في كون ذلك البعض متيقن الارادة بالنسبة الى أفراد المطلق، فهذا التيقن يمنع عن احراز ارادة الاطلاق من المطلق ، فلو أراد البعض المتيقن منه لم يكن التعبير بالمطلق مخلا بالغرض، لصحة الاتكال في بيان المتيقن على تيقنه بعد أن كانت وظيفته افهام المخاطب باللفظ ، وكان المتيقن منفهماً من اللفظ ، فكأنه صرح بأن مراده هو المتيقن .

وبالجملة : فالتيقن صالح لان يكون بياناً لارادة ذلك المتيقن، دون غيره، فلو أطلق المتكلم الكلام وأراد غير المتيقن، ولم ينصب قرينة على مراده كان ذلك مخلا بغرضه . ولا بأس بذكر مثال للمتيقن عند التخاطب ، وهو كما اذا فرض أن المعصوم عليه السلام سئل عن حكم وقوع نجاسة في بئر معينة، فأجاب صلوات الله عليه بأن « ماء البئر واسع لا يفسده شيء » ، فان تيقن تلك البئر من الآبار في الحكم المذكور انما هو بسبب وقوعها في السؤال، فالتيقن مستند الى الكلام لا الى الخارج .

وكذا اذا كان التيقن مستنداً الى ما يكتنف بالكلام من الخصوصيات بحيث لا يخرج سبب التيقن عن الكلام ، كما اذا قال : « أكرم عالماً » فان العالم وان كان شاملا للمنجم الا أن نفس لفظ العالم - خصوصاً بمناسبة وجوب الاكرام - ينصرف الى الفقيه ، بحيث يصير هو متيقن الارادة . هذا كله في القدر المتيقن في مقام التخاطب . وأما القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب ، فسيأتي انشاء الله تعالى .

انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب(*) ولو[1] كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام[2]

---

١) هذا هو بيان حكم القدر المتيقن الخارجي الاجنبي عن مقام التخاطب لعدم استناده الى اللفظ ، بل تيقنه اما لقطع المخاطب به، واما لحكم العقل. وحاصل ما أفاده في ذلك : أن التيقن اذا كان مستنداً الى ما هو خارج عن مقام التخاطب ، فوجوده غير مضر بالاطلاق ، فلا يكون عدمه شرطاً في الاطلاق ، ضرورة أن في جميع المطلقات أو جلّها قدراً متيقناً، فلو بني على قدحه في الأخذ بالمطلقات لانسد باب التمسك بها .

٢) أي : مقام التخاطب .

(*) الظاهر كون هاتين المقدمتين ـ اللتين مرجعهما الى عدم قرينة معينة للمراد سواء كانت لفظاً أم تيقناً عند التخاطب ـ محققتين للموضوع لا كونهما من شرائط الاطلاق الثابت، وذلك لان قوام الاطلاق بعدم البيان، اذ معه لامعنى للاطلاق . وان شئت فقل : ان الاطلاق مورده الشك ، ومع القرينة المعينة للمراد لاشك حتى تجري فيه الاطلاق ، فشرطية هاتين المقدمتين على حذوِ شرطية شرائط تنجيز العلم الاجمالي ، حيث انها محققة لموضوع التنجيز وهو العلم بالتكليف الفعلي .

ثم انه مع الغض عن ذلك ، و تسليم شرطيتهما للاطلاق ، لاوجه لعد كل منهما شرطاً ، بل مرجعهما الى شرط واحد وهو عدم القرينة على المراد ، غاية الامر أن القرينة تارة تكون لفظاً، وأخرى حالا، وثالثة تيقناً ناشئاً من التخاطب كما أشرنا اليه ، فتدبر .

في البين[١]، فانه[٢] غير مؤثر في رفع الاخلال بالغرض لو كان بصدد البيان[٣] كما هو[٤]

---

١) متعلق بـ « المتيقن »، يعني: لو كان المتيقن في البين بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب، بأن لايكون التيقن ناشئاً عن ظهور اللفظ في الفرد المتيقن.

٢) جواب « لو » وضمير «انه» راجع الى المتيقن الخارجي، توضيحه: أن المتيقن في غير مقام التخاطب لو كان مراداً للمتكلم، وأطلق الكلام، ولم ينصب قرينة على كون ذلك المتيقن مراده لأخل بغرضه، اذ ليس له أن يعتمد في تفهيم مراده على هذا التيقن، حيث انه ليس كل متيقن صالحاً للقرينية، وانما الصالح لها ماينفهم من الكلام الملقى الى المخاطب، اذ المفروض كون المتكلم في مقام البيان بحسب مقام التخاطب، فالمؤثر في رفع الاخلال بالغرض لابد أن يكون المتيقن بحسب هذا المقام أيضاً، لا المتيقن الخارجي الاجنبي عنه.

والحاصل: أن المتيقن في مقام التخاطب صالح للقرينية، بحيث لو أراده المتكلم وأطلق الكلام لم يلزم اخلال بغرضه، لصحة الاعتماد على هذا المتيقن لانفهامه عرفاً من الكلام. بخلاف المتيقن الخارجي، فانه لاجنبيته عن مقام التخاطب لايصح الركون اليه في مقام التفهيم، فلو كانت الرقبة المؤمنة موضوعاً للحكم وكانت في مقام الامتثال مجزئة قطعاً، لكن لم تكن متيقنة من نفس الكلام، كان الاطلاق حينئذ مخلا بالغرض، لعدم كون هذا التيقن بياناً لذلك الغرض.

٣) أي: لو كان المتكلم بصدد البيان بالكلام الملقى الى المخاطب.

٤) يعني: أن كون المتكلم بصدد البيان بالخطاب ـ كما هو قضية المقدمة الاولى من مقدمات الحكمة ـ مفروض البحث.

الفرض، فانه[١] فيما تحققت لو لم يرد [المتكلم] الشياع لأخل بغرضه، حيث[٢] انه لم يبينه مع أنه بصدده[٣]، وبدونها[٤] لا يكاد يكون هناك

---

١) يعني : فان المتكلم فيما تحققت مقدمات الحكمة لو لم يرد الشياع الذي هو المطلق لاخل بغرصه . تقريبه : أنه مع تمامية المقدمات الثلاث المذكورة لو لم يرد المتكلم الاطلاق ، وأراد المقيد لاخل بغرضه ، لما مر من عدم كون المطلق بياناً للمقيد حتى يصح الاتكال عليه، وأن بيانية المطلق للمقيد منحصرة بـالمتيقن التخاطبي كما تقدم . وحيث ان الاخلال بـالغرض قبيح ، فلا محيص عن ارادة الاطلاق .

٢) تعليل للاخلال بالغرض ، بيانه : أن المتكلم مع كونه بصدد البيان اذا لم يبين المقيد ولم يكن المطلق بياناً له ، فالاطلاق مراد في عالم الاثبات ، وهو دليل إنّي على كونه مراداً في عالم الثبوت أيضاً من دون تخصصه بخصوصية خاصة ، فيتطابق الاثبات والثبوت .

٣) أي : البيان ، وضميرا « أنه » في كلا الموردين راجع الى المتكلم ، والضمير البارز في «يبينه» راجع الى غرضه، والضمير الفاعل المستتر فيه راجع الى المتكلم .

٤) أي : وبدون المقدمات الثلاث المذكورة لا يلزم اخلال بالغرض أصلا لانه اذا لم يكن في مقام البيان، بل كان في مقام أصل التشريع من دون نظر الى الخصوصيات ، لا يلزم من ذكر المطلق اخلال بالغرض، وهو المقيد . وعليه، فالاخلال بالغرض مترتب على وجود المقدمات المزبورة مع ارادة المقيد . وكذا الحال في انتفاء غير المقدمة الاولى من سائر المقدمات ، كما أوضحه المصنف ، وضمير « به » راجع الى الغرض .

اخلال به، حيث[١] لم يكن[٢] مع انتفاء الاولى[٣] الا في مقام الاهمال أو الاجمال، ومع انتفاء الثانية[٤] كان البيان بالقرينة، ومع انتفـاء الثالثة[٥] لا اخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده، فان الفرض أنه بصدد بيان تمامه[٦]،

---

١) بيان لوجه الحاجة الى المقدمة الاولى، وقد عرفته.

٢) يعني: لم يكن المتكلم مع انتفاء المقدمة الاولى الا في مقام الاهمال أو الاجمال.

٣) أي: المقدمة الاولى، وهي كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد.

٤) أي: المقدمة الثانية، وهي انتفاء ما يوجب التعيين، ووجه عدم لزوم الاخلال بالغرض بانتفائها هو وجود القرينة المعينة للمراد، كقولـه: «أعتق رقبة مؤمنة» فان «المؤمنة» قرينة معينة، فلا يلزم من ذكر المطلق حينئذ إخلال بالغرض.

٥) أي: المقدمة الثالثة وهي القدر المتيقن في مقام التخاطب، اذ مع انتفاء هذه المقدمة ـ بمعنى وجود المتيقن المزبور ـ لا يلزم من ذكر المطلق اخلال بالغرض، وهو ارادة المقيد أعني المتيقن التخاطبي، لما مر من صلاحية التيقن المذكور للقرينية على المراد، بحيث يصح للمتكلم الاتكال عليه مع ذكر المطلق اذا كان المتيقن تمام مراد المتكلم، اذ لو كان بعض مراده لم يكن البيان تاماً، فيلزم الاخلال بالغرض من الاكتفاء بالمتيقن.

٦) أي: تمام مراده من المطلق، وقد بينه بالمتيقن الخطابي، فلو لم يرد الشياع منه لم يلزم اخلال بغرضه أصلا، فلا يقدح الاطلاق حينئذ، لكون المتيقن

وقد بينه، لا بصدد بيان أنه[١] تمامه كي أخل ببيانه[٢]

كالقرينة اللفظية الحافة بالكلام المانعة عن ارادة الاطلاق . نعم اذا كان بصدد بيان وصف التمامية للمتيقن، وأنه موصوف بكونه تمام مراده من المطلق بحيث لايكون شيىء وراء هذا المتيقن مراداً له منه، ومع ذلك أطلق الكلام وأمر بعتق رقبة مثلا ، ولم ينصب قرينة على اتصاف المتيقن بوصف كونه تمام المراد لَزِم من ذكر المطلق الاخلال بالغرض، وهو ارادة المتيقن بماهو تمام المراد، ضرورة أن التيقن الخطابي قاصر عن اثبات هذا الوصف للمتيقن بعد امكان أن يكون المتيقن مراداً في ضمن سائر الافراد، والمفروض أنه لم ينصب قرينة على ذلك فلا ينفي تيقن بعض الافراد مرادية سائر الافراد حتى يتصف المتيقن بكونه تمام المراد ، فتيقن الرقبة المؤمنة لا ينفي مطلوبية غيرها من أفراد الرقبة حتى يثبت لها وصف التمامية ، فحينئذ لامانع من التمسك بالاطلاق لاثبات كون الموضوع نفس الطبيعة لاالمقيدة .

١) يعني: لابصدد بيان أن المتيقن تمام المراد كي يلزم الاخلال ببيان مراده لما عرفت من أنه لوكان بصدد بيان وصف المتيقن بكونه تمام المراد ، وأطلق لزم الاخلال بغرضه ، وهو بيان وصف التمامية للمتيقن ، فلابد من الاخذ بالاطلاق . فاتضح المراد من قوله : «بصدد بيان تمامه» ومن قوله : « لابصدد بيان أنه تمامه »كما اتضح أيضاً أن الصواب أن تكون العبارة هكذا: « كي يخل» أو «كي يكون أخل » .

٢) أي : بيان مراده ، وضمير « انه » راجع الى المتيقن، وضمير« تمامه » راجع الى المراد .

فافهم (×) .

ثم لايخفى عليك(١) أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد(٢)

---

١) هذا اشارة الى توهم ودفعه ، أما التوهم الناشىء من عبارة التقريرات « وانما حمل على الاطلاق والاشاعة بواسطة عدم الدليل ، فالاطلاق بمنزلة الاصول العملية في قبال الدليل » فحاصله: أن مقتضى الظاهر عدم جواز التمسك بالمطلقات بعد الظفر بمقيد منفصل، لكشف المقيد عن عدم كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده ، وأنه كان في مقام الاهمال أو الاجمال، مع أن السيرة استقرت على التمسك بها بعد الظفر بالمقيد .

بل ربما يقال: بأنه يشكل التمسك بالاطلاق مع وجود الظن الغالب بوجود المقيد بالنسبة الى الاطلاقات المتعارفة .

٢) هذا اشارة الى دفع التوهم، وحاصله: أن البيان على وجهين: أحدهما: بيان المراد الجدي الواقعي، وهو المقصود في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة .

ثانيهما: ما هو أعم من بيان المراد الواقعي، بأن يظهر الواقع وان لم يكن

(×) اشارة الى أنه لو كان بصدد بيان أنه تمامه ما أخل ببيانه بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الافراد ، فانه بملاحظته يفهم أن المتيقن تمام المراد ، والا كان عليه نصب القرينة على ارادة تمامها، والا قد أخل بغرضه . نعم لا يفهم ذلك اذا لم يكن الا بصدد بيان أن المتيقن مراد، ولم يكن بصدد بيان أن غيره مراداً وليس بمراد قبالا للاجمال أو الاهمال المطلقين ، فافهم ، فانه لايخلو عن دقة .

بيان ذلك[١] ، واظهاره وافهامه ولو[٢] لم يكن عن جد ، بل قاعدة وقانوناً[٣] لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه[٤]، لا البيان[٥] في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا[٦] يكون

مراداً جدياً له ، بل يظهره ويلقيه الى المخاطب بصورة القانون ليكون حجة ومرجعاً عند الشك في التقييد مالم تقم حجة أقوى على خلافه، وهي دليل التقييد. والمراد بالبيان في المقام هو هذا المعنى . وعليه ، فلا يكون المقيد المنفصل كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان حتى لا يصح التمسك بـالاطلاق ، لكشف المقيد عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ، بل في مقام الاهمال أو الاجمال ، فماجرت عليه السيرة من التمسك بالاطلاقات بعد الظفر بمقيد منفصل في غاية المتانة .

١) أي : تمام مراده ، وضميرا «اظهاره ، افهامه» راجعان الى تمام مراده.

٢) كلمة « لو » وصلية، يعني: ولو لم يكن بيان تمام المراد وإظهاره عن جد بل كان اظهاره من باب القاعدة والقانون ، وجعله حجة في الافراد المشكوكة، فلو قال : « أعتق رقبة » وكان مراده الجدي خصوص المؤمنة ، فلا مانع من التمسك باطلاق الرقبة فيما اذا شك في تقيده بقيد حتى يقوم دليل على التقييد.

٣) بل كان بيانه واظهاره لاجل القاعدة ليرجع اليه في موارد الشك ، كغالب العمومات والاطلاقات، والبيان بهذا الوجه الثاني هو المراد في مقدمات الحكمة .

٤) وهو دليل التقييد ، فانه أقوى من دليل الاطلاق لا معارض له .

٥) هذا هو الوجه الاول من البيان الذي بيناه بقولنا: «أحدهما ...الخ» .

٦) هذا تعريض بالتقريرات، وقد عرفته آنفاً بقولنا: «هذا اشارة الى توهم

الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً (*) كاشفاً[١] [لو كان كاشفاً] عن عدم كون المتكلم في مقام البيان[٢]،

ودفعه » وتفريع على كون المراد بالبيان اظهار تمام مراده ولو لم يكن عن جد. وقد ظهر تقريب التفريع بقولنا : « وعليه فلا يكون المقيد المنفصل كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام . . . الخ » .

١) خبر « يكون » يعني : لا يكون الظفر بالمقيد كاشفاً .

٢) قد اتضح مما تقدم ـ من أن المراد بالبيان مجرد اظهار تمام المراد حتى يكون حجة ظاهراً في الأفراد المشكوكة حتى تقوم حجة أقوى على خلافه ـ

(*) هذا هو الموجود في نسختنا ، والظاهر أنه مستدرك، حيث ان مورد الكلام هو القيد المخالف للاطلاق ، لانه القادح في البيان ، ولذا فسر بالبيان القانوني ، فلا وجه لجعل القيد المخالف فرداً خفياً بكلمة « ولو » فالمناسب أن تكون العبارة هكذا « فلايكون الظفر بالمقيد كاشفاً » .

وفي بعض النسخ كحاشية العلامة الرشتي (قده): « فلا يكون الظفر بالمقيد لو كان كاشفاً » وهو أولى من سابقه ، لسلامته من ذلك الاشكال ، لكن قوله : «لو كان» أيضاً مستدرك ، لان كلمة «الظفر» تدل على وجدان المقيد ـ بالكسر ـ يعني : فلا يكون وجدان دليل التقييد كاشفاً . وعليه يكون المعنى مع وجود «لو كان» هكذا: «فلايكون وجدان القيد لو وجد كاشفاً» وهو كما ترى، اذ لامعنى لوجدان القيد لو وجد .

ثم ان كلمة «كان» ـ على تقدير وجودها ـ تامة، والعبارة على كلتا النسختين لاتخلو من الاضطراب ، فتأمل فيها .

ولذا[١] لا ينثلم به اطلاقه، وصحة[٢] التمسك به أصلا، فتأمل جيداً.

وقد انقدح بما ذكرنا[٣] أن النكرة في دلالتها على الشياع والسريان أيضاً[٤] تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال الى[٥] مقدمات الحكمة، فلا تغفل.

عدم كون دليل التقييد كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينثلم بالظفر بالمقيد اطلاق المطلق وصحة التمسك به، فلو قال: «أعتق رقبة» ثم ورد «لا تعتق رقبة كافرة» لا يكشف هذا التقييد عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا يصح التمسك بالاطلاق في غير مورد التقييد، فلو شك في تقييده بغير الايمان أيضاً يتمسك في نفيه بالاطلاق بلا اشكال.

١) يعني: ولاجل عدم كون المراد بالبيان في المقام بيان المراد الجدي.

٢) معطوف على «اطلاقه» وضمير «به» راجع الى الظفر، وضمير «اطلاقه» راجع الى المطلق المستفاد من العبارة، وضمير «به» الآتي راجع الى الاطلاق في غير مورد التقييد.

٣) من كون النكرة هي الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية، وخروج الشيوع عن مفهومها ظهر: أن دلالتها على الشيوع لابد أن تستند الى قرينة حالية أو مقالية أو حكمية ان تمت مقدمات الحكمة، فان النكرة وان كانت دالة على الشيوع، لكنه بدلي لا عرضي، فدلالتها على الشيوع العرضي لابد أن تكون بالقرينة.

٤) يعني: كاسم الجنس الذي وضع للماهية المهملة، فلا يدل على الشياع الا بالقرينة.

٥) متعلق بقوله: «تحتاج».

بقى [هنا] شيىء[١]، وهو : أنه لايبعد أن يكون الاصل فيما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه[٢] وذلك[٣] لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات (*) من التمسك

تأسيس الاصل عند الشك فى أن المتكلم فى مقام البيان

١) الغرض من بيانه : أنه لما كان من مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها الاطلاق كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، وكان احرازه بالعلم في جل الموارد في غاية الصعوبة ، صار بصدد اثبات ذلك في موارد الشك في كون المتكلم في مقام البيان .

وحاصل ما أفاده في ذلك: أن مقتضى الاصل كونه في مقام البيان فيما اذا شك في ذلك ، وهذا أصل عقلائي جرت عليه سيرة أبناء المحاورة ، حيث انهم يتمسكون بالاطلاقات مع عدم علمهم بكون المتكلم في مقام البيان اذا لم تكن منصرفة الى جهة خاصة، بحيث يكون انصرافها الى تلك الجهة مانعاً عن التمسك باطلاقها .

٢) يعني : بيان تمام المراد ، وضمير «كونه» راجع الى المتكلم .

٣) تعليل لقوله : «لا يبعد» وغرضه : أن دليل هذا الاصل العقلائي سيرة أبناء المحاورة على التمسك بالاطلاقات مع عدم العلم بكون المتكلم في مقام البيان .

(*) قال في التقريرات: «وهل هناك أصل يرجع اليه عند الشك في ورود المطلق في مقام البيان، قد يقال: اذ أغلب موارد استعمال المطلقات انما هو ذلك، فعند الشك تحمل عليه، وليس بذلك البعيد، فتأمل» . وظهور هذه العبارة في

. . . .

. . . .

عدم تسلم السيرة المزبورة مما لاينكر.

نعم المتيقن من بناء العقلاء على كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده هو ما اذا جرت عادة المتكلم على الركون الى القرائن المتصلة بحيث يبين تمام مرامه في مجلس واحد، ولا يعتمد في بيان مراده على القرائن المنفصلة، فحينئذ اذا احتملنا عدم كون المطلق تمام الموضوع للحكم ـ كالرقبة ـ وأن الطبيعة جزء الموضوع، فلا بأس بالتمسك بالاصل العقلائي المزبور ، والبناء على أن المطلق تمام مراده .

وأما اذا جرى دأب المتكلم على الاعتماد على القرائن المنفصلة لمصالح توجب ذلك ، فبناء العقلاء على جريان الاصل المذكور حينئذ غير ثابت والشك فيه يوجب التوقف عن اجرائه، بل لابد في الاخذ بالاطلاق من الوثوق والاطمينان بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام .

ثم ان الظاهر أن منشأ سيرة أبناء المحاورة التي أشار اليها في المتن هو التحفظ على حكمة الوضع وفائدته ، وهي الحكاية عن المعنى الموضوع له للتفهيم والتفهم ، حيث ان المتكلم العاقل لايصدر عنه التكلم الذي هو فعل اختياري له الا بداعي غايته الطبيعية وهي تفهيم المعاني بالالفاظ الموضوعة لها، بحيث يكون القاء الكلام بدون ارادة معناه اهمالا لتلك الفائدة من دون قرينة على هذا الاهمال ، فكونه مريداً لمعنى الكلام الذي جعل قالباً له مما يحكم به العقلاء ، ويحتجون عليه بظاهر كلامه ، ولذا لو ادعى ارادة خلافه لاتسمع دعواه. وهذا أصل عقلائي جرت عليه سيرتهم قديماً وحديثاً ، فهذا الاصل من

بالاطلاقات فيما اذا لم يكن هناك مايوجب صرف وجهها[١] الى جهة خاصة، ولذا[٢] [ولذلك] ترى أن المشهور لايزالون يتمسكون بها[٣] مع عدم احراز كون مطلِقها[٤] بصدد البيان، وبُعد[٥] كونه لاجل ذهابهم

١) يعني: صَرف وجه الاطلاقات الى جهة خاصة، كانصراف اطلاق «مالايؤكل لحمه» الى غير الانسان من سائر الحيوانات التي لايؤكل لحمها.

٢) أي: ولاجل هذه السيرة.

٣) أي: بالاطلاقات مع عدم احراز كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده.

٤) بصيغة اسم الفاعل ـ أي المتكلم ـ والضمير راجع الى الاطلاقات.

٥) بضم الباء وسكون العين وكسر الدال معطوف على «عدم» يعني: ومع بُعد كون تمسك المشهور بالاطلاقات لاجل ذهابهم الى أنها موضوعة للشياع والسريان.

والغرض من قوله: «وبعد» دفع توهم، وهو: أنه يمكن أن يوجه تمسك المشهور بالاطلاقات بذهابهم الى وضع المطلق للشيوع والسريان، فلا يكون تمسكهم بالاطلاقات مستنداً الى الاصل المزبور حتى يكون شاهداً على صحة الاصل. ودفع هذا التوهم بقوله: «وبعد»، وحاصله: أن هذا التوجيه بعيد وغير وجيه، لما مر سابقاً من وضع المطلق للماهية المهملة التي لم يلاحظ معها

الامارات العقلائية التي تكون مثبتاتها حجة، وليس من الاصول العملية التي لم تثبت حجية مثبتاتها.

وبالجملة: فهذه الطريقة العقلائية أوجبت حمل الالفاظ على معانيها الحقيقية عند عدم القرينة على ارادة خلافها، اذ الحمل على ذلك بدون القرينة اهمال لتلك الطريقة العقلائية والفائدة الوضعية بلا مسوغ.

الى أنها[1] موضوعة للشياع والسريان، وان كان ربما نسب ذلـك[2] اليهم، ولعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسك بها بدون الاحراز[3] والغفلة[4] عن وجهه[5]، فتأمل جيداً[6].

شيىء أصلا ، فالشيوع خارج عن معناه. ولعل وجه نسبة وضع المطلق للمعنى المقرون بالشياع الى المشهور ملاحظة عدم الوجه في التمسك بالاطلاقات بدون احراز كون المتكلم في مقام البيان . وقد بينا أن الوجه فيه هو سيرة العقلاء .

١) أي : الاطلاقات ، وضمير « ذهـابهم » راجع الى المشهور ، وضمير «كونه» الى التمسك .

٢) أي : نسب وضع المطلق للشياع والسريان الى المشهور .

٣) أي : بدون احراز كون المتكلم في مقام البيان، وضمير « بها » راجع الى الاطلاقات ، وضمير « انه » للشأن .

٤) معطوف على «ملاحظة» ، وغرضه: أن الداعي الى نسبة وضع المطلق للماهية المقيدة بالشياع الى المشهور أمران :

أحدهما : ملاحظة تمسكهم بالاطلاقات مع عدم احراز كون المتكلم في مقام البيان ، مع لزوم احرازه في التمسك بها .

ثانيهما: الغفلة عن وجه تمسكهم بها، وهو الاصل العقلائي المزبور. فهذان الامران أوجبا التوجيه المزبور ـ أعني نسبة وضع المطلق للمشروط بالشياع الى المشهور ـ لكنك قد عرفت وجه تمسكهم بالمطلقات ، فالتوجيه المزبور غير سديد .

٥) أي: وجه تمسك المشهور وهو سيرة أهل المحاورات، وقد تقدم بيانها.

٦) لعله اشارة الى ضعف التوجيه المزبور ، وأنه كيف يمكن نسبة وضع

ثم انه قد انقدح بما عرفت - من توقف حمل المطلق على الاطلاق فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة[١] - أنه[٢]

المطلق للمقيد بالشياع الى المشهور، وجعله وجهاً لتمسكهم بالاطلاقات ، مع أن فيهم من ينكر وضع المطلق له ، ويلتزم بكون الموضوع له نفس الماهية المهملة المعراة عن كل قيد من الشيوع وغيره، كالسلطان ومن تبعه، ومع ذلك يتمسك بالاطلاقات مع عدم العلم بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده .

الانصراف وأنواعه

١) وهي المقدمات الثلاثة المعروفة بمقدمات الحكمة التي منها عدم قرينة على تعيين المراد ، وقوله : « على قرينة » متعلق بـ « توقف » .

٢) فاعل « انقدح » ، والغرض من قوله : « انقدح » بيان الانصراف الذي يكون قرينة مانعة عن الاطلاق ، وحاصله : أنه اذا كان هناك للاطلاق انصراف الى جهة خاصة ، فهو على أنواع :

أحدها: الانصراف الخطوري الناشيء عن غلبة الوجود الموجبة لانصراف المطلق اليه ، كخطور ماء الفرات في ذهن من في سواحله ، وهذا الانصراف لا يقيد المطلق ، للقطع بعدم كون المنصرف اليه مراداً قبل التأمل وبعده ولا يزول بالتأمل .

ثانيها: الانصراف البدوي الموجب للشك في ارادة المنصرف اليه الزائل بالتأمل، ومنشأ هذا الانصراف البدوي غلبة استعمال المطلق في المنصرف اليه الموجبة لأنس الذهن به ، وهذا الانصراف أيضاً لا يقيد المطلق كسابقه ، لكنه

. . . .

لا يزول بالتأمل. والفرق بينهما: أن هذا يوجب الشك البدوي في ارادة المنصرف اليه من المطلق ، ويزول بالتأمل. بخلاف سابقه ، فانه لا يوجب الشك البدوي في ارادته منه ، ولا يزول بالتأمل، كما تقدم، فهما مشتركان في عدم تقييد المطلق ومفترقان في استقرار الاول وزوال الثاني .

ثالثها : الانصراف الناشىء عن التشكيك في الماهية في متفاهم العرف ، وهو على نحوين : الاول : أن يكون التشكيك بمثابة يحكم العرف بخروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق ، كانصراف لفظ « مالا يؤكل لحمه » عن الانسان ، وعدم شموله له بنظرهم ، وصيرورة لفظ « ما لا يؤكل » ظاهراً في غير الانسان، ولذا جوز الفقهاء الصلوة في شعره وظفره وبصاقه. ولا اشكال في كون هذا الانصراف مقيداً للاطلاق بغير المنصرف عنه، لكون المطلق مع هذا التشكيك كاللفظ المحفوف بالقرينة اللفظية المتصلة في المنع عن انعقاد الظهور للمطلق في الاطلاق ، وموجب لظهوره في المنصرف اليه .

الثاني: أن يكون التشكيك بمثابة يشك العرف في خروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق ، كانصراف لفظ «الماء» عن ماء الزاج والنفط. وهذا الانصراف وان لم يكن موجباً لظهور اللفظ في المنصرف اليه كما في الفرض السابق، الا أنه من قبيل اللفظ المحفوف بما يصلح للقرينية، ومعه لا يكون اللفظ ظاهراً في الاطلاق ، لفقدان شرط الاطلاق وهو عدم احتفاف الكلام بالقرينة وبالصالح للقرينية ، فالانصراف في هذين الفرضين مانع عن التمسك بالاطلاق، غاية الامر أن المطلق في الفرض الاول ظاهر في المنصرف اليه ، وفي الثاني مجمل، فيؤخذ بالمنصرف اليه من باب القدر المتيقن، لا من باب الظهور اللفظي كما في سابقه .

لاطلاق له فيما كان له(١) الانصراف الى خصوص بعض الافراد أو الاصناف. لظهوره(٢) فيه، أو كونه(٣) متيقناً منه ولو(٤)

رابعها: الانصراف الناشيء عن بلوغ غلبة الاستعمال في فرد خاص حد المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة، لكنه يحكم في المجاز بالتوقف، وفي المقام بالتقييد، لما مر في سابقه من فقدان شرط الاطلاق.

١) أي: للاطلاق، وضمير «له» راجع الى المطلق.

٢) أي: لظهور المطلق في خصوص بعض الافراد أو الاصناف، وقوله: «لظهوره» تعليل للانصراف، يعني: أن علة الانصراف إما ظهور المطلق في الفرد المنصرف اليه، وإما كون المنصرف اليه متيقناً من المطلق، فقوله(قده) «لظهوره فيه» اشارة الى النحو الاول من نحوي النوع الثالث من الانصراف، وقوله: «أو كونه متيقناً منه» اشارة الى النحو الثاني منهما.

٣) معطوف على «ظهوره» وعِدل له. يعني: أو لكون خصوص بعض الافراد أو الاصناف متيقناً من المطلق، فضمير «كونه» راجع الى خصوص، وضمير «منه» الى المطلق.

٤) كلمة «لو» وصلية، يعني: ولو لم يكن المطلق ظاهراً في خصوص بعض الافراد كما هو الحال في ثاني نحوي التشكيك في الماهية على ما مر آنفاً، كما أن قوله: «لظهوره» اشارة الى أول نحوي التشكيك.

خامسها: الانصراف الناشيء عن بلوغ شيوع المطلق وغلبة استعماله في المنصرف اليه حد اشتراك لفظه بين المعنى الحقيقي الاطلاقي وبين المعنى المنصرف اليه، قيل: بأنه لا يحمل على أحدهما الا بالقرينة المعينة، فهذا الانصراف يمنع أيضاً عن الاخذ بالاطلاق، كما اذا فرض أن «الصعيد» وضع لمطلق وجه

لم يكن ظاهراً فيه(١) بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف. كما أنه [أن] منها(٢) ما لايوجب ذا ولا ذاك(٣)، بل يكون بدوياً زائلا بالتأمل. كما أنه [أن] منها(٤) مايوجب الاشتراك أو النقل.

الارض، ثم استعمل كثيراً في خصوص التراب الخالص بحيث صار مشتركاً بينهما، فاذا قال المولى: «تيمم بالصعيد» لايحمل على المطلق الا بالقرينة. لكن فيه أنه يحمل على المنصرف اليه ـ وهو التراب الخالص ـ لان كثرة الاستعمال قرينة، أو صالحة للقرينية على الحمل على المعنى المنصرف اليه، لما تقدم من توقف الاطلاق على عدم ما يصلح للقرينية.

سادسها: الانصراف الناشيء عن بلوغ كثرة الاستعمال حد النقل، ومهجورية المعنى المطلق، وحمل اللفظ على المعنى المنصرف اليه في هذه الصورة أولى من السابقة، كما لايخفى. هذه هي الانواع الستة للانصراف، وقد عرفت ان أياً منها يقيد المطلق، وأياً منها لايقيده وان كان فيما ذكرناه خلاف.

١) اي: في خصوص بعض الأفراد أو الأصناف، والضمير المستتر في «يكن» راجع الى المطلق.

٢) اي: من مراتب الانصراف ما لايوجب الظهور، ولاكونه متيقناً من المطلق.

٣) اي: المتيقن من المطلق، والمراد بـ «ذا» الظهور كما عرفته، وقوله: «كماأنه منها» اشارة الى الانصراف البدوي الذي جعلناه ثاني أنواع الانصراف.

٤) اى: من مراتب الانصراف مايوجب الاشتراك أو النقل، وهذا اشارة الى النوعين الاخيرين، وهما الخامس والسادس.

لايقـال : كيف يكون ذلك[١] ؟ وقد[٢] تقدم أن التقييد لايوجب التجوز في المطلق أصلا .

فانه يقال[٣]:

---

١) أي: كيف يكون الانصراف موجباً لحصول الاشتراك أو النقل ؟ وهذا اشكال على الانصراف الموجب للاشتراك والنقل، وهو مذكور في التقريرات، وحاصله: أنه كيف يوجب الانصراف الى بعض الافراد الاشتراكَ أو النقلَ ؟ مع توقف الوضع التعيني الذي به يتحقق الاشتراك أو النقل على كثرة الاستعمال وغلبته، فقبل تحقق الغلبة يكون الاستعمال في المعنى المنصرف اليه مجازاً، والمجازية تنافي ما تقدم من كون استعمال المطلق في المقيد حقيقة لامجازاً ، فالانصراف المؤدي الى الاشتراك أو النقل مجرد فرض له لاتحقق له خارجاً .

٢) يعني : والحال أنه قد تقدم أن التقييد لايوجب التجوز في المطلق ، مع أن الاشتراك والنقل المسببين عن الغلبة موقوفان على التجوز ، كما عرفت آنفاً ، هذا .

ويمكن توجيه الاشكال من ناحية أخرى ، وهي : لزوم تعدد المعنى حتى يصير المعنى الثاني ـ وهو المنصرف اليه ـ بسبب كثرة الاستعمال حقيقة مع بقاء المعنى الاول ليلزم الاشتراك، أو هجره حتى يلزم النقل، وكلاهما مفقود، لان المعنى المنصرف اليه ليس مغايراً لما وضع له لفظ المطلق حتى يلزم المجاز وتعدد المعنى .

٣) هذا جواب الاشكال وهو مذكور في التقريرات أيضاً ، وذلك ينحل الى وجهين : الاول : ما أشار اليه بقوله : « مضافاً » وحاصله : أن ما تقدم من أن التقييد لايوجب التجوز يراد به نفي استلزام التجوز ، لانفي امكانه ،

مضافاً الى أنه (*) انما قيل[1] لعدم استلزامه له ، لاعدم امكانه ، فان استعمال المطلق في المقيد[2]

فمعنى أن التقييد لايوجب التجوز في المطلق : أن استعمال المطلق و ارادة المقيد منه لايستلزم التجوز فيه ـ اي كون المقيد مجازاً ـ لأن استعماله وارادة المقيد منه يمتنع أن يكون على نحو التجوز ، بل يمكن فيه كل من الاستعمال الحقيقي والمجازي، فلو أريد المقيد من المطلق بتعدد الدال والمدلول ك«أعتق رقبة » كان الاستعمال على وجه الحقيقة ، ولو أريد المقيد من المطلق ـ مع عدم تعدد الدال والمدلول ـ كان الاستعمال على وجه المجاز . فلا وجه للاشكال المزبور ، لانه مبني على عدم امكان المجاز الموجب لحصول التنافي بين الاشتراك والنقل ، وبين عدم كون ارادة المقيد من المطلق مجازاً . وأما مع امكان المجاز فلامانع من تحقق الاشتراك والنقل بالانصراف اذا استعمل المطلق في المقيد بلحاظ الخصوصية ، كارادة المقيد ک« الرقبة المؤمنة » من نفس الرقبة مجازاً .

١) يعني : انما قيل بعدم التجوز بمعنى أن التقييد لا يستلزم التجوز بحيث لاينفك تقييد المطلق عن المجازية ، فالمنفي هو الاستلزام، لا الامكان، فيجوز أن يكون تقييد المطلق مجازاً كما عرفت. وضمير «استلزامه» راجع الى التقييد وضميرا « له وامكانه » راجعان الى التجوز .

٢) بأن يراد من المطلق المقيد مع عدم دالّين يكون أحدهما دالاً على

(*) الضمير للشأن ، ويحتمل أن يرجع الى ما يستفاد من العبارة من : عدم ايجاب التقييد التجوز ، والانسب على التقديرين ذكر «به» بعد قوله : « قيل » .

بمكان من الامكان - أن[١] كثرة ارادة المقيد لدى اطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له[٢]

المطلق و الآخـر على المقيد كالرقبة المؤمنـة ، بل كان الدال على مجمـوع الطبيعة والقيد لفظ المطلق وهو الرقبة فقط ، و هذا الاستعمال مجاز ولامانـع عنه ، لكن مع القرينة على ذلك كسائر المجازات المحتاجة الى القرائن .

١) هذا ثـاني الوجهين اللذين ذكرهما في التقريرات لـدفع الاشكال ، وحاصله : منع توقف الاشتراك والنقل على المجازية ، لان كثرة ارادة المقيد من المطلق ولو من باب تعدد الدال والمدلول مثل « أعتق رقبة مؤمنة » ربمـا توجب مزية أنس للمقيد مع استعمال اللفظ فيه مجازاً ، ويشتد هـذا الانس بالاستعمالات تدريجاً الى أن يصل الى حد الحقيقة، فيصير لفظ المطلق مشتركاً بين معناه الاصلي وبين معناه الثانوي الحاصل بالاستعمالات التدريجية الحقيقية لفرض تعدد الدال والمدلول ، فان هجر معناه الاول وبقي الثاني صار منقولا .

٢) أي : للمقيد ، يعني : أن كثرة ارادة المقيد من المطلق بتعدد الدال بأن يكون للقيد دال على حدة كقوله: «أعتق رقبة مؤمنة» توجب للمقيد مزية أنس، كما يحصل الانس بسبب القرينة في المجاز المشهور، كما اذا استعمل لفظ الصلوة كثيراً مع القرينة في الاركان المخصوصة، وصارت كثرة الاستعمال مع القرينة موجبة للانس ، بحيث صار لفظ الصلـوة مجازاً مشهوراً في الاركان، و كلفظ الدابـة الموضوع لمطلق مايدب على الارض ، ثم استعمل كثيراً في الفرس مع القرينة المعينة حتى صار منقولا .

والحاصل: أن الوجدان حاكم بتحقق الأُنس بواسطة الاستعمالات الواقعة بنحو تعدد الدال والمدلول ، ثم يشتد ويصل الى مرتبة الاشتراك أو النقل .

مزية أنس [مزيد أنس] كما في المجاز المشهور، أو تعيناً[١] واختصاصاً به، كما في المنقول بالغلبة، فافهم[٢].

تنبيه[٣] وهو: أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً

---

١) معطوف على «مزية»، يعني: أن كثرة ارادة المقيد توجب مزية أنس بالمقيد كما في المجاز المشهور، أو تعيناً واختصاصاً به كما في المنقول بالغلبة والظاهر من عبارة المتن كون الانصراف البالغ حد المجاز الراجح والاشتراك والنقل مقيداً للاطلاق، ومانعاً عن التمسك به، وكذا اذا كان الانصراف للتيقن الخطابي.

٢) لعله اشارة الى الفرق بين التقييد بالانصراف في المجاز المشهور، وبين التوقف فيه وعدم الحمل على المجاز. وجه الفرق: أن الحمل على الاطلاق منوط بعدم القرينة، وما يصلح للقرينية، والانصراف صالح لذلك، فيقيد به الاطلاق. وهذا بخلاف الحمل على المجاز، فانه منوط بعدم جريان أصالة الحقيقة: فتدبر.

اذا كان للمطلق جهات عديدة

٣) غرضه: أنه اذا كان للمطلق جهات، فان كان المتكلم في مقام بيان تمام الجهات، فلابد من التمسك بالاطلاق في جميعها كالنصوص المفسرة للاستطاعة، فانها مطلقة بالنسبة الى اذن الوالد والزوج بالنسبة الى الولد والزوجة، وبالنسبة الى اعتبار الرجوع الى الكفاية ان لم تنهض النصوص الخاصة على اعتباره، فان اطلاق النصوص المفسرة للاستطاعة ثابت، لكون المعصوم عليه السلام في مقام بيان جميع ماله دخل في الاستطاعة.

في مقام البيان من جهة منها[١]، وفي [وارداً في مقام] الاهمال أو الاجمال من أخرى[٢]. فلابد في حمله على الاطلاق بالنسبة الى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده[٣] من

وان كان المتكلم في مقام بيان بعض الجهات والاهمال في الجهات الاخرى فلايجوز التمسك بالاطلاق في غير تلك الجهة، كالتشبث باطلاق قوله تعالى: «فكلوا مما أمسكن» لطهارة موضع العض، وذلك لانه ليس في مقام بيان الطهارة والنجاسة حتى يصح التمسك بالاطلاق للطهارة، وانما هو في مقام بيان الحلية فقط، خلافاً لما نسب الى شيخ الطائفة (قده) من استدلاله على الطهارة بهذه الآية الشريفة، كما في التقريرات. وقد نبه في التقريرات على هذا التنبيه بعنوان «تذنيب».

١) كالمثال المزبور، حيث ان اطلاق الآية الشريفة سيق لبيان الحلية، وأن الكلب المعلم من آلات الصيد، وأن ما يصطاده حلال، فالاستدلال بها على طهارة موضع العض غير سديد، لعدم كون الآية مسوقاً لبيان طهارة موضع العض ونجاسته.

٢) كنجاسة موضع عض الكلب وطهارته في الآية الشريفة، فلايصح التمسك بها للطهارة، وكجواز الصلوة في القلنسوة المتنجسة، فانه لايستفاد منه جواز الصلوة فيها وان كانت من الحرير، أو المغصوب، أو مما لايؤكل لحمه، اذ لااطلاق له بالنسبة الى هذه الجهات. ومثل ما دل على العفو عما دون الدرهم من الدم في الصلوة، فانه ناظر الى العفو من حيث النجاسة، فلا اطلاق له يدل على جواز الصلوة فيه اذا كان مما لا يؤكل لحمه.

٣) أي: بصدد البيان، وضمير «كونه» الاول والثاني راجع الى المتكلم.

جهة أخرى[١] الا اذا كان بينهما[٢] ملازمة عقلا[٣]، أو شرعاً[٤]، أو عادة[٥] كما لا يخفى.

١) فان كون المتكلم بصدد البيان من جهة ـ كالنجاسة في الامثلة المزبورة ـ لا يكفي في الحمل على الاطلاق من الجهات الاخري التي لم يكن المتكلم بصدد بيانها، كالغصبية، والحريرية، وعدم المأكولية في الامثلة المتقدمة.

٢) أي: الا اذا كان بين الجهتين ملازمة بحيث يكون البيان من احداهما ملازماً لثبوت الحكم من الجهة الاخرى التي هي غير مقصودة بالبيان. فيكون الكلام حجة في كلتا الجهتين، لان الحجة على أحد المتلازمين حجة على الآخر.

٣) مثل ما ورد في صحة الصلوة في ثوب فيه عذرة مالا يؤكل لحمه من حيث النجاسة عند الجهل بها أو نسيانها بناء على جزئية العذرة للحيوان، فانه يدل عقلا على صحة الصلوة في أجزاء مالا يؤكل لحمه عند الجهل أو النسيان لانه ـ بناء على جزئية العذرة ـ لا فرق في نظر العقل في الحكم بصحة الصلوة بين الاجزاء من العذرة وغيرها وان كان الكلام مسوقاً لبيان حكم العذرة.

٤) كما اذا دل دليل على وجوب قصر الصلوة على المسافر في مورد، فانه يدل على وجوب الافطار عليه في ذلك المورد أيضاً، للملازمة الشرعية بينهما الثابتة بمثل قول أبي عبدالله عليه السلام: «اذا قصرت أفطرت، واذا أفطرت قصرت»[١] فالدليل على أحدهما دليل على الآخر الا في موارد خاصة خرجت بالدليل.

٥) مثل ما ورد في طهارة سؤر الهرة، مع أن الغالب عدم خلو موضع السؤر عن النجاسة، فان اطلاق ما دل على طهارة سؤر الهرة وان كان ناظراً

١) الوسائل ج٧، الباب الرابع من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ١.

فصل

اذا ورد مطلق ومقيد متنافيين[١]، فامايكونان [أن يكونا] مختلفين في الاثبات والنفي، واما يكونان [أن يكونا] متوافقين.

فان كانا مختلفين مثل «أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة» فلااشكال في التقييد[٢].

وان كانا متوافقين[٣]،

الى حكم الهرة من حيث ذاتها كما يظهر من النصوص، الا أن النجاسة العرضية الحاصلة بملاقاة الميتة لما كانت مقارنة لموضع السؤر غالباً كان اطلاق دليل الطهارة مقتضياً لطهارة السؤر مطلقاً ولو كان موضع السؤر قبل الملاقاة ملاقياً للنجاسة، والا لوجب التنبيه على نجاسته، هذا. ثم ان هذه الملازمات الثلاثة مذكورة في التقريرات.

المطلق والمقيد المتنافيان

١) ضابط التنافي: أن لا يمكن الجمع بينهما مع حفظ أصالة الظهور فيهما.

٢) لان حكم العقل بالتخيير بين الافراد منوط بتساوي أقدامها بالنسبة الى الطبيعة، ومع النهي عن بعضها ـ كعتق الرقبة الكافرة ـ لايحكم العقل بالتخيير، لعدم احراز التساوي المزبور المقوم للحكم بالتخيير، فلايكون عتق الرقبة الكافرة في نظر العقل كعتق المؤمنة في الاجزاء، فلابد من تقييد الرقبة بالايمان.

٣) مثل «أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة».

فالمشهور فيهما الحمل والتقييد[1]، وقد استدل بأنه[2] جمع بين الدليلين(*)

١) كالمختلفين في النفي والاثبات ، فيحمل المطلق على المقيد ، ويقال: ان المراد الجدي هو المقيد ، فالمطلوب هو عتق الرقبة المؤمنة ، لا كل رقبة.

٢) أي: أن الحمل والتقييد جمع بين الدليلين، وقد قيل : «ان الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح». وأما كون التقييد جمعاً بين المطلق والمقيد فلانه يؤخذ بكل منهما ، حيث ان المطلق يصير جزء الموضوع، ففي « أعتق رقبة » الظاهر في كون الرقبة تمام الموضوع لوجوب العتق يجعل الرقبة جزء

(*) بل طرح لدليل المطلق، لان نتيجة هذا الجمع ـ وهي تركب الموضوع من جزئين أحدهما المطلق والآخر القيد ـ مما يدل عليه دليل المقيد مع الغض عن دليل المطلق ، فان تركب موضوع وجوب العتق من الرقبة والايمان هو مدلول المقيد ، بحيث لو لم يكن دليل المطلق لكان دليل المقيد كافياً في اثبات هذا الموضوع المركب ، فلابد أن يراد بالجمع الجمع بينهما في الثبوت لا الاثبات ، بأن يقال : ان المطلق لم يرد في مقام بيان المراد الواقعي الجدي ، بل كان مراداً صورياً اقتضت المصلحة ابرازه وإخفاء القيد وتأخير بيانه الى زمان يقتضي الصلاح اظهاره فيه كالعمومات الواردة عليها التخصيصات بعد مضي زمان، فانها تكشف عن عدم تعلق ارادة المولى جداً بتلك العمومات، بل كانت ارادتها صورية. والا فالجمع في مقام الاثبات بمعنى حفظ أصالة الظهور في كلا الدليلين ممتنع، بل لابد من التصرف في أحد الاصلين، هذا في المقيدات المنفصلة .

وأما المقيدات المتصلة ، فلا ينعقد لمطلقاتها ظهور في الاطلاق، لوضوح توقف الاطلاق على مقدمات الحكمة التي منها عدم القرينة، وما يصلح للقرينية، وفي صورة اتصال المقيد تنتفي هذه المقدمة .

وهو[١] أولى .

وقد أورد عليه[٢] بامكان الجمع على وجه آخر[٣]، مثل حمل الامر في المقيد على الاستحباب .

وأورد عليه[٤] بأن[٥] التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وانما

الموضوع، وفي «أعتق رقبة مؤمنة» يجعل المؤمنة جزء آخر لموضوع وجوب العتق، فنتيجة الجمع بينهما كون الموضوع مركباً من الرقبة والايمان .

١) أي : الجمع بين الدليلين أولى من الطرح، والمقام من صغريات تلك القاعدة .

٢) قال في التقريرات : « فاستدل الاكثرون بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى. وأورد عليه بامكان الجمع على وجه آخر، كحمل الامر فيهما على التخيير أو في المقيد على الاستحباب » الى آخر ما ذكر في المتن .

توضيح الايراد: أن الكبرى ـ وهي أولوية الجمع من الطرح ـ وان كانت مسلمة ، الا أن صغراه لا تنحصر في الجمع المزبور ، بل يمكن الجمع بين المطلق والمقيد بوجه آخر، وهو حمل الامر في المقيد كقوله: «أعتق رقبة مؤمنة» على الاستحباب، لمزية فيها أوجبت ذلك، وابقاء المطلق على اطلاقه، فيجزي حينئذ عتق الرقبة مطلقاً وان كانت كافرة، لكن عتق المؤمنة أفضل، وهذا جمع حكمي ،كما أن سابقه جمع موضوعي .

٣) يعني : غير الجمع الاول الذي هو جمع موضوعي .

٤) أي : على هذا الايراد المذكور في التقريرات أيضاً .

٥) هذا تقريب الايراد ، توضيحه: أن الجمع الاول ـ وهو حمل المطلق

هو تصرف في وجه[1] من وجوه المعنى[2] اقتضاه تجرده[3] عن القيـد

على المقيد ـ أولى من الجمع الثاني وهو حمل الامر في المقيد على الاستحباب، وذلك لان حمل المطلق على المقيد ليس تصرفاً في معنى لفظ المقيد، لما عرفت من أن ارادة المقيد انما هو بتعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المطلق في المقيد حتى يكون مجازاً، فلا يلزم من حمل المطلق على المقيد تصرف في معنى المطلق، بل يلزم منه تصرف في وجه من وجـوه المعنى، حيث ان تجرد لفظ المطلق الموضوع لنفس الطبيعة يقتضي سعة دائرة انطباقه على الافراد، والتقييد تصرف في هذا الوجه والشأن، ومن المعلوم عدم كونه تصرفاً في نفس المعنى الذي وضع له اللفظ وهو نفس الطبيعة، بل في وجهه الذي اقتضاه تجرد اللفظ عن القرينة، حيث ان لفظ المطلق المجرد عن كل قيد يقتضي سعة الانطباق المعبر عنها بالسريان والشيوع.

وهذا بخلاف حمل الامر في المقيد على الاستحباب، لانـه تصرف في نفس معنى الامر الذي هو حقيقة في الوجوب، فلا ينبغي الاشكال في تعين التقييد عند الدوران بينه وبين حمل الامر في المقيد على الاستحباب.

١) وهو الاطلاق المقتضي للشيوع والسريان المسبب عـن تجرد اللفظ عن القرينة.

٢) أي: معنى المطلق وهو نفس الطبيعة.

٣) أي: تجرد اللفظ، و«تجرده» فاعل «اقتضاه» وضمير «اقتضاه» راجع الى الوجه المراد به الاطلاق، يعني: اقتضى التجرد عن القرينة ذلك الوجـه مع تخيل ورود اللفظ ـ أي لفظ المطلق ـ في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على دليل المقيد نعلم اجمالا بوجود قيد في البين إما يرجع الى الموضوع، وهو المسمى بحمل المطلق على المقيد، وإما يرجع الى الحكم كحمل الامر على التخيير. وعلى

مع تخيل وروده[١] في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده[٢] على وجه الاجمال، فلا اطلاق فيه[٣] حتى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك[٤] بالتصرف في المقيد بحمل أمره على الاستحباب.

وأنت خبير[٥]

كل حال يعلم بعد ورود دليل المقيد بأن المتكلم حين ابراز المطلق لم يكن في مقام البيان، بل كان في مقام الاهمال، ولم يكن زعم وجود الوجه المزبور أعني الاطلاق صواباً.

١) أي: ورود اللفظ المراد به لفظ المطلق.

٢) أي: وجود القيد على وجه الاجمال، وقد مر توضيح الاجمال بقولنا: «اما يرجع الى الموضوع وهو المسمى بحمل المطلق على المقيد».

٣) أي: في اللفظ حتى يستلزم التقييد تصرفاً فيه، بل كان الاطلاق أمراً خيالياً.

٤) أي: تقييد المطلق بالمقيد ـ الذي قد عرفت أنه لا يستلزم تصرفاً في معنى المطلق ـ لا يعارض بالتصرف في المقيد بحمل أمره على الاستحباب. وجه عدم المعارضة: انتفاء موضوعها، اذ التقييد ـ كما عرفت ـ لا يستلزم تصرفاً في معنى المطلق. بخلاف حمل أمر المقيد على الاستحباب، فانه تصرف في نفس معنى اللفظ، لا في وجه من وجوهه حتى يكون كالتقييد الذي يكون تصرفاً في وجه من وجوه المعنى. وضمير «أمره» راجع الى المقيد.

٥) هذا جواب الاشكال الذي تعرض له بقوله: «وأورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ»، وقد أجاب عنه بوجهين:

بأن التقييد أيضاً[1] يكون تصرفاً في المطلق، لما (*)

الاول: ما ذكره بقوله: «بأن التقييد أيضاً» وحاصله: أن ماذكره المورد في وجه تقديم التقييد على حمل أمر المقيد على الاستحباب من كونه تصرفاًفي نفس المعنى، بخلاف التقييد، فانه تصرف فيوجه المعنى لافي نفسه، فلايكون خلاف الظاهر (مخدوش) بأن التقييد أيضاً خلاف الظاهر، لان الظاهر كون المطلق مراداً جدياً للمتكلم، وقضية التقييد خلافه وان لم يكن الظفر بالمقيد كاشفاًعن عدم ورود المطلق في مقام البيان، لما مر سابقاً من أنه أعم من بيان الحكم الواقعي والظاهري، وانما هو كاشف عن عدم كون الاطلاق مراداً جدياً للمتكلم، فلا يكون التقييد تصرفاً فيوجه المعنى ـ وهو الاطلاق ـ حتى يقدم على حمل أمر المقيد على الاستحباب، لكونه تصرفاً في نفس المعنى كما أفاده المورد. بل التقييد خلاف الظاهر من جهة أن ظاهر المطلق كونه مراداً جدياً، فتقديم دليل التقييد على المطلق لابد أن يكون بالاظهرية. فالنتيجة: أن التقييد أيضاً تصرف في الظاهر وان لم يكن مجازاً.

١) يعني: كحمل أمر المقيد على الاستحباب.

(*) الظاهر أن العبارة لاتخلو عن الاضطراب وسوء التأدية، لان قوله: «لما» ظاهر في كونه علة لكون التقييد تصرفاً في المطلق، ولا يلائمه، لعدم المناسبة بين التعليل والمعلل، فان المعلل وهو لزوم التصرف أمر وجودي، فلابد أن يعلل بما يناسبه، وهو أن هذا التصرف خلاف ظاهر المطلق، حيث ان ظاهره كونه مراداً جدياً للمتكلم، فلا وجه لجعل قوله: «لما» علة لعدم التصرف فيوجه المعنى وهو الاطلاق كما ادعاه المورد، فلوكانت العبارةهكذا «بأن التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق، لان قضية التقييد عدم كون المطلق

عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان(١)، بل(٢) عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونة(٣) الحكمة بمراد جدي، غايــة الامر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه(٤). مع(٥) أن حمل الامر في المقيد على الاستحباب لا يوجب

١) حتى يكون التقييد تصرفاً في وجه المعنى أعني الاطلاق.

٢) يعني: بل يكون الظفر بالمقيد كاشفاً عن عــدم كون الاطلاق الناشيء عن مقدمات الحكمة مراداً جدياً للمتكلم. ومرجع ضمير «هو» الاطلاق.

٣) متعلق بـ«ظاهره» وضمير «ظاهره» راجع الى المطلق.

٤) أي: في المطلق، والمشار اليه في قوله: «بذلك» هو عدم كونــه مراداً جدياً، وضمير «فيه» راجع الى المطلق، يعني: غاية الامر أن التصرف في المطلق بعدم كونه مراداً جدياً لا يوجب التجوز في المطلق، لما مر من عدم وضع المطلق للشيوع والسريان حتى تكون ارادة غيره مجازاً. وغرضه مــن قوله: «غاية الامر» أن التصرف لازم على كل حال، وارتكاب خلاف الظاهر في المطلق أو المقيد مما لابد منه. غاية الامر أنه في المطلق أهون من ارتكابه في المقيد، لعدم لزوم مجاز في الاول.

٥) هذا ثاني وجهي الجواب عن الاشكال المزبور، وهذا الجواب ناظر

مراداً جدياً للمتكلم، وهو خلاف الظاهر» كانت صواباً.

وأما التصرف في الاطلاق بأن يكون التقييد كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان كما ادعاه المورد، ففيه: أن البيان الذي هو أعم مـن الواقعي والظاهري القانونــي موجود، فلا يكون التقييد حينئذ كاشفاً عن عــدم ورود المتكلم في مقام البيان حتى يكون التقييد تصرفاً في الاطلاق الذي هو وجه من وجوه المعنى.

تجوزاً فيه، فانه[١] في الحقيقة مستعمل في الايجاب، فان[٢] المقيد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحباً فعلا[٣]، ضرورة[٤] أن ملاكه لا يقتضي استحبابه اذا اجتمع مع مايقتضي

الى ماأفاده المورد من أن حمل أمر المقيد على الاستحباب تصرف في معنى الامر. وحاصله: انكار مجازية حمل أمر المقيد على الاستحباب، و ذلك لان ملاك الوجوب في المقيد كالرقبة المؤمنة التي هي من أفراد المطلق - أعني الرقبة - يمنع عن اتصافه بالاستحباب، لاندكاك ملاكه في ملاك الوجوب، فالمراد بالاستحباب حينئذ أفضلية المقيد من سائر أفراد الواجب، دون الاستحباب المصطلح، كماهو الحال في استحباب الجماعة في الصلوات الواجبة، فان صلوة الجماعة واجبة، واستحبابها بمعنى أفضليتها من الفرادى، وكصلوة الجمعة - بناء على وجوبها التخييري - فانها أفضل من صلوة الظهر. وعليه فليس للمورد ترجيح التقييد على حمل الامر في المقيد على الاستحباب، بدعوى استلزام الثاني للمجاز دون الاول، فيدور الأمر بين هذين التصرفين من دون استلزام شيىء منهما للمجاز، فلا مرجح للتقييد على صاحبه.

١) هذا الضمير وضمير «فيه» راجعان الى الامر، وقوله: «فانه» تعليل لعدم التجوز.

٢) تعليل لكون الامر مستعملا في الايجاب، وحاصله: أن ما يكون فيه ملاك الوجوب كالرقبة المؤمنة التي تكون لفرديتها للرقبة المطلقة واجدة لملاك الوجوب يمتنع أن يتصف فعلا بالاستحباب، للزوم اجتماع الضدين - وهما الوجوب والاستحباب - في شيىء واحد ولو مع تعدد الحيثية، فلابد أن يراد بالاستحباب هنا الافضلية، فيكون عتق الرقبة المؤمنة أفضل أفراد الواجب.

٣) يعني: كسائر المستحبات الفعلية.

٤) تعليل لعدم كون المقيد مستحباً فعلا، وحاصله ما عرفته: من أن ملاك

وجوبه(١).

نعم(٢) فيما اذا كان احراز كون المطلق(٣) في مقام البيان بالاصل كان(٤) من التوفيق بينهما حمله(٥) على أنه سيق في مقام الاهمال على خلاف مقتضى الاصل(٦)،

الوجوب الموجود في جميع أفراد المطلق التي منها الرقبة المؤمنة في المثال المزبور يمنع عن تأثير ملاك الاستحباب في الاستحباب الفعلي، للزوم اجتماع الضدين ـ وهما الوجوب والاستحباب ـ فاستحباب المقيد معناه كونه أفضل أفراد الواجب.

١) هذا الضمير وضمير «استحبابه» راجعان الى المقيد، وضمير «ملاكه» راجع الى الاستحباب.

٢) غرضه من هذا الاستدراك تسليم ما ذكره المورد من ترجيح التقييد على حمل أمر المقيد على الاستحباب في مورد واحد، وهو ما اذا أحرزنا بالاصل العقلائي المتقدم سابقاً كون المتكلم في مقام البيان، ثم ظفرنا بدليل المقيد، فلا مانع حينئذ من كشف دليل التقييد عن عدم كونه في مقام البيان، بل في مقام الاهمال أو الاجمال، وجعل المقيد بياناً، فحينئذ يقدم التقييد على حمل أمر المقيد على الاستحباب، اذ الاصل المزبور متبع ما لم يقم ما يصلح للقرينية على خلافه.

٣) بكسر اللام يعني المتكلم.

٤) جواب «اذا» يعني: كان من التوفيق بين المطلق والمقيد حمل المطلق على كونه مسوقاً في مقام الاهمال، فيكون المقيد بياناً له.

٥) اسم «كان» و«من التوفيق» خبره، وضميرا «حمله وأنه» راجعان الى المطلق، وضمير «بينهما» راجع الى المطلق والمقيد.

٦) وهو الاصل العقلائي المذكور الذي يبنى عليه في احراز كون المتكلم في مقام البيان عند الشك في ذلك.

فافهم[١].

ولعل[٢] وجه التقييد كون ظهور اطلاق الصيغة[٣] في الايجـاب

---

١) لعله اشارة الى أن الحمل على الاهمال متجه فيما اذا كان المقيد وارداً قبل الحاجة . وأما اذا كان وارداً بعدها فلايصح الحمل على الاهمال ، للزوم تأخير البيان عـن وقت الحاجـة . أو اشارة الى أن لازم ذلك عـدم جواز التمسك بهذا المطلق في غير مورد المقيد ، فتأمل . أو اشارة الى غيرهما.

٢) توضيحه : أنه بعد البناء على وحدة التكليف وعدم تعدده يدور الامر بين التصرف في ظهور اطلاق الصيغة في دليل التقييد ـ كأعتق رقبة مؤمنة ـ في الوجوب التعييني ، وعدم كفاية عتق غيرها ، بحمله على الافضلية ، وكون المقيد أفضل أفراد الواجب التخييري، وبين التصرف في ظهور المطلق ـ كأعتق رقبة ـ في الاطلاق ، وتساوي أفراد الرقبة في تعلق الوجوب والاجزاء، بحمله على المقيد ، وتقييده به ، وأن المقيد هو المراد من المطلق، ففي المثال يكون الواجب خصوص عتق المؤمنة كما هو قضية المقيد .

وبالجملة : يكون التعارض بين ظهورين اطلاقيين: أحدهما ظهور المطلق في الاطلاق، والآخر ظهور المقيد في التعيين، وكلا الظهورين مستند الى الاطلاق ومنافاتهما واضحة ، فان اطلاق المطلق يقتضي التخيير بين الافراد ، واطلاق الصيغة في المقيد يقتضي التعيين ، وهما متنافيان ، ولابد في رفع التنافي من اختيار أحد التصرفين، ولعل ثانيهما ـ وهو التصرف في ظهور المطلق بحمله على المقيد وتقييده به ـ أقوى من أولهما وهو التصرف في ظهور اطلاق الصيغة في دليل التقييد ، فيقدم عليه .

٣) في المقيد كـ « أعتق رقبة مؤمنة » .

التعييني أقوى[1] من ظهور المطلق في الاطلاق (*) .

وربما يشكل[2] بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات، مع أن

---

١) الظاهر : أن وجه التقديم هو الغلبة الوجودية للتصرف الثاني على التصرف الاول .

٢) يعني : يشكل توجيه التقييد بأقوائية ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب التعييني من ظهور المطلق في الاطلاق بأن لازمه التقييد في المستحبات، والحكم باستحباب خصوص المقيد دون المطلق ، كما اذا ورد استحباب زيارة مولانا الحسين عليه السلام بنحو الاطلاق، ثم ورد استحبابها في أوقات خاصة كالعيدين وعرفة ونصفي رجب وشعبان، فان مقتضى أقوائية ظهور اطلاق الصيغة في المقيد في الاستحباب التعييني من ظهور المطلق في الاطلاق هو تقييد المطلق، والحكم بتعين المقيد في الاستحباب ، وعدم استحباب المطلق وهو زيارته صلوات الله عليه في غير الاوقات الخاصة ، وهو كما ترى خلاف المشهور ، حيث انهم لم يذهبوا الى التقييد في المستحبات ، وبنوا فيها على حمل المقيد على تأكد

(*) كيف يكون أقوى مع كون كليهما مستندين الى الاطلاق، فهما في مرتبة واحدة . ويمكن أن يكون وجه التقديم صغروية المقام لكبرى التعيين والتخيير. بيانه : أن اطلاق الرقبة مثلا في « أعتق رقبة » لايقتضي تعين فرد من الافراد ، ولذا يجزي في الامتثال عتق أي فرد من أفراد الرقبة . بخلاف الرقبة المؤمنة في « أعتق رقبة مؤمنة » فانه يقتضي تعين خصوص المؤمنة، ومع الدوران بين التعيين والتخيير يحكم العقل بالاول ، لحصول يقين الفراغ بـه دون غيره ، فلو لم تثبت أقوائية ظهور المقيد في التعيين كان مقتضى الاصل التعيينية، كما أنها قضية المقتضي واللا مقتضي ، ضرورة تقدم الاول على الثاني ، فتأمل جيداً .

بناء المشهور على حمل الامر بالمقيد فيها[١] على تأكد الاستحباب. اللهم الا أن يكون الغالب في هذا الباب[٢] هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبية (*)،

الاستحباب، وربما يكشف هذا عن عدم كون حمل المطلق على المقيد في الواجبات جمعاً عرفياً.

١) أي: في المستحبات، فيكون المطلق مستحباً والمقيد مستحباً مؤكداً.

٢) أي: المستحبات. والمصنف (قده) أجاب عن اشكال عدم حمل المطلق على المقيد فيها بوجهين: أحدهما: قوله: «اللهم الا أن يكون الغالب» وحاصله: ابداء الفرق بين الواجبات والمستحبات، وأن عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات مع كونه جمعاً عرفياً انما هو لاجل ظهور أدلة المستحبات في محبوبية جميع أفرادها واشتمالها على الملاك، مع تفاوتها غالباً في المحبوبية، وعدم اختصاص المقيد منها بالمحبوبية حتى يختص الاستحباب به، فمع وجود ملاك الاستحباب في جميع الافراد لابد من حمل المقيد منها على تأكد الاستحباب، فاذا دل دليل على استحباب مطلق الدعاء في القنوت، ثم ورد نص على استحباب كلمات الفرج فيه، فيحمل هذا على تأكد استحباب كلمات الفرج.

(*) ان كان المدار في التقديم أقوائية الظهور فكيف يوجب اختلاف المستحبات في المحبوبية ظهور دليل المقيد في تأكد الاستحباب، والغلبة وان كانت موجبة للظن بالتأكد، لكنها لاتوجب ظهور اللفظ في ذلك، وهو المدار في تقديم أحد الظاهرين على الآخر. نعم الغلبة المذكورة وان كانت مفيدة للظن لكن لادليل على اعتباره، فهذا الوجه لايصلح لحمل المقيد على تأكد الاستحباب.

فتأمل[١].

أو أنه[٢] كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات ، وكان عدم

والحاصل : أنه مع العلم باستحباب المطلق لاوجه لحمله على المقيد . وهذا بخلاف الواجبات،فانه لاظهور لأدلتها في وجود ملاك المحبوبية في جميع أفرادها ، بل الظاهر منها اختصاص ملاكها بالمقيد ، ولذا وجب حمل المطلق عليه ، لعدم وجود الملاك فيه .

١) لعله اشارة الى ضعف هذا التوجيه الفارق بين الواجبات والمستحبات. توضيحه : أن غلبة تفاوت مراتب المحبوبية في المستحبات لاتوجب حمل المقيد على تأكد الاستحباب ، لان المناط في الحمل هو الاظهرية، وكون الغلبة موجبة لظهور القيود الواقعه في المستحبات في التأكد بحيث يكون هذا الظهور أقوى من ظهور القيد في الدخل في أصل المطلوبية (في حيز المنع) اذ لابد أن يكون الظهور مستنداً الى اللفظ .

والحاصل : أن غلبة أفراد المستحبات في المحبوبية لا تكون قرينة نوعية على حمل المقيد على المحبوبية الزائدة على محبوبية المطلق، بل مقتضى قاعدة التقييد تعين المقيد في الاستحباب.

٢) أي: عدم حمل المطلق في المستحبات على تأكد استحبابه، وعدم حمل المطلق عليه ، وهو معطوف على « أن يكون » يعني : «اللهم الا أن عدم حمل ... الخ » وهذا ثاني الجوابين عن اشكال عدم حمل المطلق على المقيد، وحاصله: أن وجه عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات هو صدق موضوع أخبار « من بلغ » على المطلق ، فاذا ورد بلوغ الثواب على زيارة مولانا المظلوم أرواحنا فداه صدق عليه بلوغ الثواب ، فيشمله عموم أو اطلاق أخبار من بلغ فيستحب المطلق ، لصدق عنوان بلوغ الثواب عليه ، لالدليل استحبابه ،

رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيىء دليل المقيد، وحمله[١] على تأكد استحبابه من التسامح[٢](×) فيها (*)

اذلو كان لذلك لزم تقييده ، والحكم بعدم استحبابه، وأن المستحب هو المقيد فقط كلزوم تقييد المطلق في الواجبات .

والحاصل: أنه يحكم باستحباب المطلق مع وجود المقيد مسامحة من باب صدق بلوغ الثواب عليه ، لا لـدليل نفس المطلق حتى يلزم تقييده . وهـذا التسامح مفقود في الواجبات ، ولذا يقيدون مطلقها بمقيدها .

١) بالجر معطوف على « مجيىء » وضميره راجع الى دليل المقيد .

٢) خبر « وكان » وضمير « فيها » راجع الى أدلة المستحبات ، وضمير « استحبابه » الى المقيد .

(*) هذا التوجيه لعدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات أيضاً غير وجيه ، لان مرجعه الى تقوية دلالة دليل المطلق ، وتضعيف دلالة دليل المقيد ، وعدم صلاحيتها لتقييد المطلق، وذلك مبني على جابرية أخبار من بلغ لضعف الدلالة ، وهذا في غاية الضعف والسقوط ، وأجنبي عن مفاد تلك الاخبـار ، وقد تعرضنا للاحتمالات المتطرقة فيهـا وما ينبغي المصير اليه من محتملاتها في محله .

(×) ولايخفى أنه لوكان حمل المطلق على المقيد جمعاً عرفياً كان قضيته عدم الاستحباب الا للمقيد ، وحينئذ ان كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق كان استحبابه تسامحياً ، والا فلا استحباب له وحده ، كما لاوجه بناء على هـذا الحمل وصدق البلوغ يؤكد الاستحباب في المقيد ، فافهم .

ثم ان الظاهر [١] أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا [٢] بين المثبتين والمنفيين (*)

١) هذا التعبير تعريض بالخلاف في المنفيين، حيث ان العلامة (قده) نفى الخلاف عن عدم الحمل، بل عن شيخنا البهائي (قده) في الزبدة «الاجماع عليه» وعن المعالم «الاتفاق عليه»، لعدم الداعي الى الحمل بعد عدم التنافي بين انتفاء الحكم عن الطبيعة وبين انتفائه عن الفرد أيضاً، فان التأكيد بابه واسع. وضمير: «انه» للشأن، وقوله: «لا يتفاوت» بالبناء للمفعول أو للفاعل بتقدير الكلام أو الحال.

٢) من حمل المطلق على المقيد، وأشار بقوله: «متنافيين» و«كما لا يتفاوتان»

والاولى في وجه عدم الحمل في المستحبات أن يقال: ان المطلوب في المستحبات متعدد، فأصل الطبيعة مطلوب وتقيدها بالقيد الكذائي مطلوب آخر، فلا تنافي بين المطلق والمقيد حتى يلزم الحمل.

أو يقال: انه لا سبيل الى احراز شرط الحمل وهو وحدة التكليف في المستحبات، مع امكان الاخذ بظاهر دليلي المطلق والمقيد ان كانا من باب تعدد المطلوب، واحراز كونهما من هذا الباب غير لازم، بل احتماله كاف مع مساعدة ظاهر دليليهما على ذلك، فلو أحرز وحدة التكليف في المستحبات بحيث كان دليلا المطلق والمقيد في مقام بيان حكم واحد كانت كالواجبات في لزوم التقييد. والفرق بين الوجهين: أن الاول مبني على احراز تعدد المطلوب، والثاني مبني على احتماله، وكون ظاهر الدليلين دليلا على اثباته.

(*) لعل وجه عدم التعرض للمختلفين هو عدم الاشكال في الحمل فيهما كما تقدم في صدر هذا الفصل، حيث قال: «فان كانا مختلفين مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، فلا اشكال في التقييد».

بعد فرض كونهما[١] متنافيين، كما لا يتفاوتان[٢] في استظهار التنافي بينهما من[٣] استظهار اتحاد التكليف من[٤] وحدة السبب[٥]

الى أمرين مذكورين في التقريرات :

أحدهما : أن حمل المطلق على المقيد لايختص بنوع خاص منهما ، بل يجري في جميع أنواعهما من كونهما مثبتين كـ «أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة» أو منفيين كـ « لاتعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة» اذ المناط في الحمل هو التنافي بينهما المستكشف من وحدة التكليف، ففي كل مورد أحرز هذا المناط وجب الحمل من غير فرق بين موارده .

١) أي : المطلق والمقيد في المثبتين والمنفيين . وقد عرفت منشأ التنافي بينهما .

٢) يعني: المثبتين والمنفيين، وهذا ثاني الامرين المشار اليهما، وحاصله: أنه لاتفاوت في حمل المطلق على المقيد في المثبتين والمنفيين بين احراز وحدة التكليف فيهما التي هي شرط التنافي الموجب للحمل من وحدة السبب، كقوله: « ان أفطرت فأعتق رقبة وان أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة » وبين احراز وحدته من الاجماع مثلا .

٣) متعلق بـ «في استظهار» وضمير «بينهما» راجع الى المثبتين والمنفيين.

٤) متعلق بـ « استظهار » في قوله : « من استظهار » .

٥) كقوله : «ان ظاهرت فأعتق رقبة وان ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» فان وحدة السبب تكشف عن وحدة الحكم ، وكون المطلوب صرف الوجود ، فيتحقق التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيد .

وغيره (*) من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر(١).

تنبيه(٢): لافرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين(٣) بين كونهما(٤) في بيان الحكم التكليفي وفي بيان الحكم الوضعي، فاذا ورد مثلا

١) في كلمات من خالف في المنفيين، وأنكر الحمل فيهما، وقد أشرنا الى هذا الخلاف عند شرح قول المصنف: «ثم ان الظاهر أنه».

عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفى

٢) غرضه توسعة دائرة حمل المطلق على المقيد، وعدم اختصاصها بالحكم التكليفي، وأن هذا البحث يعم الحكم الوضعي، وقد عقد له في التقريرات هداية مستقلة. وكيف كان لايختص حمل المطلق على المقيد بالاحكام التكليفية، بل يجري في الاحكام الوضعية أيضاً اذا اجتمعت فيه شرائط الحمل.

٣) أي: المطلق والمقيد المتنافيين سواء كانا مثبتين أم منفيين، كما تقدم مثالهما، أم مختلفين مثل «البيع حلال» و«لا يحل البيع الربوي».

٤) أي: كون المطلق والمقيد المتنافيين في مقام بيان الحكم التكليفي، وفي مقام بيان الحكم الوضعي.

(*) الاولى أن تكون العبارة هكذا: «كما لايتفاوتان في استظهار مايوجب التنافي بينهما من اتحاد التكليف بين استظهاره من وحدة السبب وغيرها» وذلك لاقتضاء قوله: «لايتفاوتان» وجود كلمة «بين» كما لايخفى. وينبغي تأنيث ضمير «غيره» لرجوعه الى وحدة، لاالى السبب. واستظهار التنافي منوط باحراز وحدة الحكم، فلابد من استظهار وحدته أولا، ثم اضافة التنافي الى الدليلين.

أن البيع سبب وأن البيع الكذائي سبب[١] وعلم أن مراده[٢] إما البيع على اطلاقه، أو البيع الخاص، فلابد من التقييد لو كان ظهور دليله[٣] في دخل التقييد [القيد] أقوى (*) من ظهور دليل الاطلاق فيه، كما هو[٤] ليس ببعيد، ضرورة[٥] تعارف ذكر المطلق وارادة المقيد – بخلاف

١) هذا مثال للمثبتين، فان كلا من المطلق والمقيد كقوله: «البيع سبب للنقل» و«البيع العربي سبب له» مثبت.

٢) يعني: وعلم أن مراد المتكلم واحد، وهو سببية البيع المطلق أو الخاص، لما تقدم من أن العلم بوحدة المراد مما لابد منه في احراز التنافي الموجب للتقييد.

٣) أي: دليل التقييد، وغرضه عدم كفاية مجرد العلم بوحدة المراد في التقييد، بل لابد من كون ظهور دليله في التقييد أقوى من ظهور دليل الاطلاق.

٤) أي: كون ظهور دليل التقييد أقوى ليس ببعيد، وضمير «فيه» راجع الى الاطلاق.

٥) تعليل لقوله: «ليس ببعيد»، وحاصله: أن ذكر المطلق وارادة المقيد

(*) هذه الاقوائية شرط في التقييد لو لم يكن المقيد قرينة على المراد من المطلق، بل كان معارضاً له، وكان تقديم أحدهما على الآخر بالاظهرية. وأما اذا كان قرينة، فيندرج المطلق والمقيد في كبرى القرينة وذيها، وقد قيل بحكومة القرينة عليه، فلا يلاحظ في تقديمها على ذيها الاظهرية ولا النسبة، فتقدم عليه ولو كانت أضعف ظهوراً منه، وكذا لو كانت أعم منه. لكن حكومة القرينة على ذيها وان كانت مشهورة – على ما قيل – لاتخلو من اشكال، ولعلنا نتعرض له فيما يأتي. فالحق أن المدار في تقديم المقيد على المطلق هو الاظهرية، والمقام حقيق بالتأمل.

العكس[١] - بالغاء القيد، وحمله على أنه[٢] غالبي، أو على وجه آخر، فانه[٣] على خلاف المتعارف.

تبصرة لاتخلو من تذكرة[٤]، وهي: أن قضية مقدمات الحكمة

منه متعارف، كما يشهد به مراجعة المحاورات العرفية على ماقيل، وهذا التعارف يؤيد دلالة المقيد، فيصير أقوى ظهوراً في مدلوله من ظهور المطلق في الاطلاق وعدم دخل القيد فيه.

١) وهو ذكر المقيد وارادة المطلق منه بالغاء قيده، وعدم الاعتداد به، وحمله على بعض الوجوه من كونه غالبياً، أو لانه مما يهتم به المتكلم، لدخله في تأكد ملاك الحكم في المقيد، أو لندرته، أو غير ذلك من الوجوه الداعية الى ذكر القيد مع عدم دخله في موضوع الحكم. ومن هنا يتضح المراد بقوله: «على وجه آخر».

٢) هذا الضمير وضمير «حمله» راجعان الى القيد.

٣) أي: فان العكس - وهو ارادة المطلق من المقيد بالغاء قيده - خلاف المتعارف.

اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة

٤) لتقدمها سابقاً في مبحث الاوامر وفي أوائل المطلق والمقيد، فتكون اعادته تذكرة. وحاصل ما أفاده: أن مقدمات الحكمة التي توجب حمل المطلق على الاطلاق تختلف نتيجتها باختلاف المقامات والمناسبات، فقد تكون هي حمل المطلق على العموم الاستغراقي كالبيع في قوله تعالى: «أحل الله البيع» حيث ان حمله على فرد واحد لايناسب مقام الامتنان، فمقدمات الحكمة - وهي

في المطلقات تختلف حسب [بحسب] اختلاف المقامات، فانها[١] تارة يكون حملها على العموم البدلي، وأخرى على العموم الاستيعابي[٢]، وثالثة[٣]

كون المتكلم في مقام البيان وعدم نصب قرينة على فرد خاص، وعدم متيقن من الخطاب مع ورود الحكم مورد الامتنان ـ توجب حمل المطلق وهو البيع على العموم الاستغراقي، لانه المناسب لتلك المقدمات.

١) أي: فان قضية المقدمات تارة تكون حمل المطلقات على العموم البدلي كقوله: «جئني برجل» فان قضية المقدمات من كون المتكلم في مقام البيان وعدم نصب قرينة على مراده، وعدم متيقن في البين مع دلالة التنوين على الوحدة هي الحمل على الحصة المقيدة بالوحدة المفهومية القابلة للانطباق على كل فرد من أفراد طبيعة الرجل على البدل، وقد مر حكم هذا المطلق اذا ورد معه مقيد مناف له.

٢) مثل لفظ «البيع» المفيد للعموم الاستغراقي على التقريب المتقدم آنفاً، يعني: وأخرى تكون قضية المقدمات حمل المطلقات على العموم الاستيعابي.

٣) يعني: وثالثة تكون قضية المقدمات حمل المطلق على نوع خاص ينطبق المطلق عليه، كحمل الوجوب المطلق في مثل قوله: «صل» على نوع خاص من أنواعه وهو الوجوب العيني التعييني النفسي، لاحتياج غيرها من الكفاية والتخييرية والغيرية الى مؤونة زائدة. فالمتكلم مع كونه في مقام البيان لم ينصب قرينة على ارادة واحد من هذه الانواع، اذ لم يقل: «افعل أنت أو غيرك» حتى يكون الوجوب كفائياً، أو «صم أو أعتق» حتى يكون الوجوب تخييرياً، أو «توضأ

على نوع خاص مما[١] ينطبق عليه حسب[٢] اقتضاء خصوص المقام(*)،

للصلوة » حتى يكون الوجوب غيرياً، فان نتيجة هذه المقدمات كون الوجوب نوعاً خاصاً منه، وهو العيني التعييني النفسي الذي ينطبق عليه المطلق .

١) أي : من الانواع التي ينطبق عليها المطلق ، فالضمير المستتر في « ينطبق » راجع الى المطلق ، وضمير « عليه » راجع الى الموصول .

٢) متعلق بقوله : « اختلاف المقامات » يعني: أن اختلاف المقامات يكون لاختلاف المقتضيات والآثار من حيث الحكم الوضعي والتكليفي ، فان حلية البيع تناسب حلية كل بيع ، لا بيع مجهول عندنا معلوم عند الشارع، ولا بيع واحد على البدل . كما أن المناسب للطلب في مثل قوله : « جئني برجل » هو الحمل على العموم البدلي. فنفس اختلاف الاحكام قرينة على مايراد من المطلق، اذ لا يمكن ارادة الجامع بين أنواع الوجوب كما مر آنفاً .

(*) الحق أن يقال : ان نتيجة مقدمات الحكمة في المطلقات ليست الا الارسال أعني به عدم تقيد الطبيعة في مقام موضوعيتها للحكم بشيء من الحالات والطوارىء ، وأن تمام الموضوع له هو نفس الطبيعة، وليست نتيجة المقدمات الشيوع حتى تكون تارة العموم البدلي وأخرى الاستيعابي، نعم تختلف نتيجة كون حيثية الطبيعة تمام الموضوع باختلاف الاحكام المتعلقة بها ، فان نتيجتها في الاوامر هي العموم البدلي ، اذ المطلوب فيها ايجاد الطبيعة ، وهو يتحقق بصرف الوجود الصادق على كل فرد من أفرادها بدلياً . وفي النواهي هي العموم الاستغراقي، حيث ان المطلوب فيها الزجر عن ايجاد الطبيعة، وابقاؤها على العدم ، وهو يتوقف على ترك كل فرد من أفرادها، فقوله: «لاتغتب مؤمناً» بمنزلة «لاتغتب أحداً من المؤمنين» ضرورة أن اطاعة هذا النهي منوطة عقلا بذلك .

واختلاف(١)

---

١) معطوف على « اقتضاء » أما اقتضاء خصوص المقام ، فكصيغة الامر ، فان اطلاق الصيغة في مقام الايجاب يقتضي أن يكون مراد الموجب فرداً معيناً وهو الوجوب العيني التعييني . وأما اقتضاء الآثار والاحكام ، فكلفظ « الرقبة»

ومثل النواهي في افادة العموم الاستغراقي الاحكام الوضعية المتعلقة بالطبائع كقوله تعالى : « أحل الله البيع » اذ لايناسب الحلية الوضعية صرف الوجود من البيع مع كونه في مقام امضاء ماعند العرف من البيوع، فنفس الحكم الوضعي يقتضي عموم متعلقه ، والا لم يكن له أثر ، اذ لامعنى لحلية فردما من البيع ، ولذا يصح ـ كما اشتهر ـ اطلاق كل من العام والمطلق على الطبيعة المتعلقة للحكم الوضعي كالبيع في الآية المباركة .

فالاول باعتبار أن نتيجة الاطلاق فيه شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعة. والثاني باعتبار أن نفس الطبيعة من دون انضمام حيثية أخرى اليها تمام الموضوع للحكم ، بل قيل : انه قد اشتهر بينهم أن كل عام مطلق وكل مطلق عام .

ثم انهم فرقوا بين العام والمطلق تارة بأن المطلق يطلق على طبيعة مستقلة بالموضوعية ، بحيث لايشاركها غيرها في موضوعيتها للحكم ، ويقابله التقييد، والعام يطلق على الطبيعة باعتبار شمول حكمها لجميع أفرادها، ويقابله التخصيص. وأخرى بأن العام مالوحظ فيه الكثرة بأن جعلت الطبيعة فيه مرآتاً للافراد، والمطلق مالوحظ فيه نفس الطبيعة من دون لحاظ الكثرة فيها . و ثالثة بأن العام لايطلق الا على الشمول المستند الى الوضع من غير فرق بين كونه استيعابياً ومجموعياً وبدلياً، والمطلق يقال على مايستند شموله الى قرينة الحكمة، هذا . ولم يظهر فرق بين الوجهين الاولين ، فتأمل جيداً .

الآثار والاحكام كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام، فالحكمة[١] في اطلاق صيغة الامر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي، فان ارادة غيره تحتاج الى مزيد بيان[٢]، ولا معنى[٣]

الدال على موضوع حكم تكليفي في مثل «أعتق رقبة» وكلفظ «البيع» الدال على موضوع حكم وضعي في مثل «أحل الله البيع». فان الاثر الاول مع ضم مقدمات الحكمة الثلاثة الى العلم بعدم ارادة الاستغراق وامكان ارادة الجامع البدلي يوجب حمل المطلق على العام البدلي، اذ لو لم يرده المتكلم لكان مخلا بغرضه. والاثر الثاني بعد ضم تلك المقدمات الثلاثة الى امكان ارادة الاستغراق وعدم مناسبة ارادة الجامع البدلي لمقام الحكم الوضعي، اذ يلزم منه مجعولية بيع واحد، فاذا صدر عن واحد كان صحيحاً، واذا صدر ثانياً عنه أو عن غيره كان فاسداً، وهو كما ترى بديهي البطلان (يوجب) حمل المطلق ـ أعني البيع ـ على العموم الاستغراقي، والحكم بنفوذ كل بيع صدر عن كل شخص.

والحاصل: أن خصوصية المقامات والاحكام التكليفية والوضعية توجب اختلاف قضية مقدمات الحكمة كما عرفت، كاختلافها بسائر القرائن.

١) هذه نتيجة ما ذكره من اختلاف قضية المقدمات، واشارة الى بعض الصغريات.

٢) كما عرفت مفصلا.

٣) غرضه: أنه ليس قضية مقدمات الحكمة الحمل على الشياع في جميع الموارد، بل هي مختلفة باختلاف المقامات، اذ لامعنى لحمل الطلب على الجامع بين أنواع الوجوب لتضادها.

لارادة الشياع فيه، فلا محيص عن الحمل عليه[١] فيما اذا كان بصدد البيان[٢]. كما أنها[٣] قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في «أحل الله البيع» اذ ارادة البيع مهملا أو مجملا ينافي ماهو المفروض من كونه بصدد البيان، وارادة العموم البدلي لايناسب المقام[٤]. ولامجال[٥]

---

١) أي: على خصوص الوجوب التعييني، وضمير «فيه» راجع الى الوجوب.

٢) اذ لو لم يكن المتكلم بصدد البيان، فهو في مقام الاهمال، ومعه لاسبيل الى احراز مراده.

٣) يعني: كما أن الحكمة قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في «أحل الله البيع» لان المفروض كونه بصدد البيان، فحمل الكلام على الاهمال أو الاجمال ينافيه، وارادة العموم البدلي لا تناسب الوضع الوارد في مقام الامتنان، فالحكمة تقتضي حمل المطلق - أعني البيع - على العام الاستغراقي، ونفوذ كل فرد من أفراد البيع.

٤) اي: مقام الامتنان، اذ المناسب له العموم الاستغراقي المفروض امكانه فتتعين ارادته.

٥) غرضه دفع توهم امكان ارادة بيع يختاره المكلف، بأن يكون المراد بالبيع في «أحل الله البيع» البيع الذي يختاره المكلف أيّ بيع كان.
وجه عدم المجال: عدم مناسبته لمقام الامتنان، اذ المناسب له حلية كل بيع بنحو العام الاستغراقي حتى يكون المكلف في سعة من أمره، فتقييده بما يختاره هو ينافي الامتنان وان كان القيد راجعاً الى نفس المكلف.

لاحتمال ارادة بيع اختاره المكلف أي بيع كان[١]. مع أنها[٢] تحتاج الى نصب دلالة عليها لايكاد[٣] يفهم بدونها من الاطلاق، ولا يصح قياسه[٤]

مضافاً الى أنه احالة على أمر مجهول، اذ لو أريد به كل مايختاره المتعاملون فهو عموم استغراقي، ولا يناسب التعبير عنه بهذه العبارة. ولو أريد به فرد واحد يختاره المكلف، ففيه أن المقصود به مجمل، ولا يعلم أنه أيّ بيع، وهو مناف لما فرضناه من كونه في مقام البيان.

١) أي : غير معين بحسب الواقع أيضاً.

٢) هذا اشكال آخر، وحاصله : أن ارادة بيع مقيد بما يختاره المكلف تحتاج ثبوتاً الى اللحاظ واثباتاً الى البيان، وضميرا «انها وعليها» راجعان الى ارادة.

٣) يعني : لا يكاد يفهم البيع الذي يختاره المكلف بدون دلالة عليه، فان الاطلاق الناشيء عن مقدمات الحكمة قاصر عن اثباته، والدلالة عليه.

٤) أي : قياس المطلق الواقع عقيب غير الحكم التكليفي، كالبيع الواقع عقيب «أحل» في المثال بالمطلق الواقع عقيب الحكم التكليفي مثل «جئني برجل». والغرض من هذا القياس منع دلالة المطلق الواقع عقيب الحكم الوضعي على العموم الاستيعابي، كعدم دلالة المطلق الواقع عقيب الحكم على العموم الاستغراقي. بيان وجه المقايسة: أن كلا منهما مطلق، فكل معنى يراد من أحدهما لابد أن يراد من الآخر، ومن المعلوم أنه لا يراد من «جئني بالرجل» حيث لاعهد العموم الاستغراقي، فكذلك في مثل البيع في قوله تعالى : «أحل الله البيع».

فالنتيجة : أن المطلق مطلقاً سواء وقع في حيز الحكم التكليفي أم الوضعي لا يدل على العموم الاستيعابي أصلا.

على ما اذا أخذ[١] في متعلق الامر، فان[٢] العموم الاستيعابي [في مثل ذلك] لايكاد يمكن ارادته، وارادة غير العموم البدلي[٣] وان كانت ممكنة الا أنها[٤] منافية للحكمة، وكون[٥] المطلق بصدد البيان (*) [كما لايخفى].

١) أي : المطلق .

٢) هذا وجه فساد المقايسة المزبورة. توضيحه: أنه قياس مع الفارق، لان ارادة العموم الاستغراقي من المطلق في المقيس عليه ممتنعة ، لكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق ، اذ لو كان المأموربه في قوله : « جئني برجل » مجيء جميع أفراد هذه الطبيعة بنحو العام الاستغراقي كان تكليفاً بغير المقدور، وصدوره عن العاقل فضلا عن الحكيم قبيح ، فلابد من ارادة العام البدلي منه ، لامكانه وعدم قبح في ارادته. وهذا بخلاف المطلق الواقع عقيب الحكم الوضعي، كالبيع في الآية الشريفة ، فان مقتضى مقدمات الحكمة مع مناسبة الامتنان وامكان ارادة العموم الاستغراقي منه هو هذا العموم الاستيعابي ، فالقياس المزبور فاسد .

٣) أي : من المطلق الواقع عقيب الحكم التكليفي .

٤) يعني : ارادة غير العموم البدلي كفرد معين واقعاً مبهم ظاهراً وان كانت ممكنة ذاتاً ، لكنها ممتنعة عرضاً ، لانها منافية للحكمة ، لعدم نصب قرينة على ارادة غير العموم البدلي .

٥) معطوف على « الحكمة » ومفسر لها ، والمطلق ـ بكسر اللام ـ هو المتكلم .

(*) بقي هنا أمور لم يتعرض لها المصنف :

الاول : أنه اذا ورد مقيدان مستوعبان للمطلق ، كما اذا قال : « أعتق رقبة

. . . .

. . . .

مؤمنة ، وأعتق رقبة كافرة » ففي تساقطهما ، والحكم بالاطلاق ، أو التخيير بين المقيدين نظراً الى العلم بالتقييد ، وعدم ترجيح بينهما، أو التوقف، لتعارض البيان، وجوه أظهرها كونهما بياناً للمطلق كالتصريح بالاطلاق، بأن يقال: أعتق رقبة مطلقاً مؤمنة كانت أم كافرة. نعم اذا كان المطلق مثبتاً والمقيدان منفيين كأن يقال: «أعتق رقبة ولاتعتق رقبة مؤمنة ولاتعتق رقبة كافرة» فالظاهر جريان أحكام التعارض بينها ان لم يكن أحد المقيدين فاقداً لشرائط الحجية ، والا كان واجدها مقيداً للاطلاق، وفاقدها ساقطاً عن الاعتبار، لعدم كونه في نفسه ـ مع الغض عن التعارض ـ مشمولاً لدليل الحجية ، فلا يصلح للتعارض .

وبالجملة: التعارض بين المطلق والمقيدين منوط بحجية كلا المقيدين .

الثاني: أن جميع ماتقدم في العام والخاص من جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد ، وتخصيص المنطوق بالمفهوم الموافق والمخالف، وأحكام تخصيص العام بالمخصص المجمل مفهوماً أو مصداقاً، وبالمتصل أو المنفصل وغيرها يجري في المطلق والمقيد حتى استهجان تخصيص الاكثر، اذ المناط ـ و هو قبح التكلم بعام لم يُرد منه الا بعض أفراده بحيث يعد مابقي فيه من الافراد بالنسبة الى ما خرج منه في غاية القلة ـ موجود في المطلق أيضاً ، لقبح بيان الاطلاق ثم تقييده بقيود كثيرة يخرجه عرفاً عن الاطلاق بحيث يعد بيانه مع تلك القيود خارجاً عن طريقة أبناء المحاورة في محاوراتهم . فعدم اجراء بعض أحكام العام من استهجان تخصيص الاكثر في تقييد المطلق ، وعدم القدح في تقييده بقيود كثيرة غاية الكثرة، وجعل جوازه مما لا كلام فيه ـ كما

. . . .

. . . .

في التقريرات ـ حيث قال : «ولعله مما لا كلام فيه أيضاً عندهم » لا يخلو عن الغموض.

الثالث : أن كلامن المفاهيم الافرادية والتركيبية يتصف بالاطلاق والتقييد، ولايختصان بالمفاهيم الافرادية . و الفرق بينهما : أن الاطلاق في المفاهيم الافرادية يقتضي التوسعة، فان اطلاق لفظ الرقبة مثلا يقتضي سعة دائرة انطباقه، فيشمل المؤمنة والكافرة. بخلاف اطلاق الجمل التركيبية، فانه يقتضي التضييق، كما يقال: اطلاق العقد يقتضي السلامة ونقد البلد ونحو ذلك. لكن محل الكلام في مبحث المطلق والمقيد هو المفاهيم الافرادية دون الجمل التركيبية، اذليس لها ضابط كلي يعرف به أحوالها من حيث الاحكام المترتبة على اطلاقها، ضرورة أن لاطلاق كل جملة حكماً يخصه، فاللازم البحث عن اطلاق كل جملة بخصوصها في المورد المناسب له ، والبحث في باب المفاهيم كلها يرجع الى البحث عن اطلاقها وتقييدها، لما مر هناك من أن الضابط في كون القضية ذات مفهوم رجوع الشرط أو الوصف أو الغاية الى الحكم ليكون من تقييد الجملة الطلبية .

الرابع: أن التقابل بين الاطلاق والتقييد هل هو التضاد، أم السلب والايجاب أم العدم والملكة؟ وضابط الاول كون المتقابلين أمرين وجوديين يمتنع اجتماعهما في محل واحد، فان كانا من الضدين اللذين لاثالث لهما امتنع ارتفاعهما أيضاً كالحركة والسكون، والا فيرتفعان كالسواد والبياض. وضابط الثاني كون المتقابلين وجود شيء وعدمه المحمولين سواء كان ذلك الشيء جوهراً كوجود زيد وعدمه، أم عرضاً كوجود السواد وعدمه، والمتقابلان في هذا التقابل لايجتمعان ولا يرتفعان، لاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما. وضابط الثالث كون العدم

. . . .

. . . .

في أحد المتقابلين مأخوذاً فيه قابلية الاتصاف بالوجود كالعمى، فانه عدم البصر ممن له قابلية الاتصاف بالبصر لامن كل شيىء ، ولذا لا يصح اطلاق الاعمى على الجدار .

اذا عرفت اجمالا أقسام التقابل الثلاثة ، فاعلم : أنـه لا مجال لتقابـل السلب والايجاب هنا ، لان هذا التقابل انما يكون بين وجود الماهية وعدمها المحمولين، فيمتنع اجتماعهما وارتفاعهما، لانه شأن المتناقضين. وليس الاطلاق والتقييد كذلك، لارتفاعهما عن المحل غير القابل لهما، كتقييد الخطاب بوجود متعلقه أو عدمه ، كأن يقال : « يجب عليك الصلوة المقيدة بالوجود أو العدم » اذ التقييد بالوجود يوجب تحصيل الحاصل ، ولامعنى لطلب ايجاد الصلوة الموجودة .

مضافاً الى أن وجود المتعلق ظرف سقوط الخطاب لاثبوته .

والتقييد بالعدم مناف للطلب الذي يبعث على الايجاد، ونقض العدم بالوجود. وكذا امتناع اطلاقه أيضاً بالنسبة الى كل من وجود المتعلق وعدمه ، اذ لايعقل مطلوبية الصلوة مثلا مطلقاً سواء أكانت موجودة أم معدومة .

وبالجملة : فارتفاع كل من الاطلاق والتقييد في الانقسامات المتأخرة عن الخطاب كاشف عن عدم كون التقابل بينهما السلب والايجاب ، فيدور الامر بين تقابل التضاد ، والعدم والملكة . فان كان الاطلاق عبارة عن الماهية المقيدة بالشيوع والسريان ـ كمانسب الى المشهور ـ كان التقابل بينهما التضاد، لكون كل من الاطلاق والتقييد أمراً وجودياً .

. . . .

. . . .

وان كان الاطلاق أمراً عدمياً ـ وهو عدم التقييد بشيء ـ كان التقابل بينهما العدم والملكة .

وحيث ان الحق كون المطلق نفس الماهية المهملة ـ كما عليه السلطان وجماعة ـ فالتقابل بينهما هو العدم والملكة ، لا السلب والايجاب ، لما مر من أن ارتفاع المتقابلين في السلب والايجاب يكون محالا، لكونه من ارتفاع النقيضين . بخلاف المتقابلين في العدم والملكة ، فان ارتفاعهما مما لا مانع عنه . ولا التضاد ، لانه يتحقق بين أمرين وجوديين كما عرفت، والاطلاق بناء على ما تقدم من كون المطلق عبارة عن نفس الماهية المهملة دون المرسلةأمر عدمي ، فلا محيص عن كون التقابل بينهما العدم والملكة ، والا لانسد باب البراءة في الاقل والاكثر الارتباطيين سواءكان منشأ الشبهة فقد الحجة المعتبرة على الحكم كعدم الدليل على جزئية السورة مثلا ، أم الامور الخارجية كالشك في كون اللباس مما يؤكل .

وجه انسدادها: أنه ـ بناء على كون التقابل بينهما التضاد أي كونهما أمرين وجوديين ـ يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر عقلا ،كما هـو شأن الضدين ، فاذا نفينا جزئية السورة مثلا للصلوة لزم منه اطلاق الاجزاء المعلومة، اذمقتضى الارتباطية جزئية كل جزء في نفسه، وشرطيته لغيره مما سبقه ولحقه من الاجزاء، فاذا ثبت عدم جزئية السورة ثبت اطلاق الاجزاء المعلومة ، فلو كان الاطلاق أمراً وجودياً لزم مثبتية البراءة ، لانها تثبت ضد مانفته من الجزئية والقيدية ، فان نفي الجزئية يلازم اطلاق الاجزاء ، وقد ثبت في محله عدم حجية الاصول

. . . .

. . . .

المثبتة . هذا في الشبهة الحكمية التي منشؤها فقد الحجة على الحكم .

وكذا اذا كان منشؤها الامور الخارجية كالشك في كون اللباس مما يؤكل لحمه، فانه تجري فيها البراءة بلا كلام كجريانها في الشبهة الحكمية، فلوجرت البراءة في مانعيته ثبت اطلاق الصلوة بالنسبة الى هذا اللباس ، وعدم تقيدها بعدمه، ومن المعلوم كون هذا الاصل حينئذ مثبتاً، فلا يجري، ولازم عدم جريانه وجوب الاحتياط في اللباس المشكوك فيه ، وقد ذهب الجل بل الكل في هذه الاعصار الى جواز الصلوة فيه .

وبالجملة : ينسد باب البراءة في الاقل والاكثر الارتباطيين مطلقاً بناء على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد التضاد أو السلب والايجاب ، لان اثبات أحد الضدين أو النقيضين بنفي الآخر بالاصل منوط بحجية الاصل المثبت . وهذا بخلاف مااذاكان التقابل بينهما العدم والملكة، فانه لايلزم اشكال الاثبات أصلا ، لكون الاطلاق أمراً عدمياً ، اذ ليس نفي التقييد الا الاطلاق، فلايكون الاصل مثبتاً أصلا ، فتأمل جيداً .

الخامس: أن المطلق المبحوث عنه في المطلق والمقيد ـ وهو الماهية القابلة للانطباق على كثيرين ـ لايصدق على الاعلام الشخصية، ومع ذلك يتمسكون فيها بالاطلاق، والمراد بالاطلاق هناك انما هو بالنسبة الى العوارض والطوارىء، وذلك ليس جزء المدلول، بل هو خارج عنه، وانما يثبت الاطلاق بمقدمات الحكمة ، كما لايخفى .

فصل فى المجمل والمبين

والظاهر(١) أن المراد من المبين في موارد اطلاقه الكلام (*)

المجمل والمبين

١) توضيحه : أن الاجمال تارة يكون في الكلام بأن لا يكون له ظهورفي

(*) ظاهره: أن المجمل والمبين من أوصاف الكلام، وخروج مجملات المفردات كالغناء والآنية وغيرهما ، والخطوط والاشارات عما يتصف بهما ، لعدم كونها من الكلام، مع أن الظاهر عدم الوجه في التخصيص بالكلام، ولذا عد الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين جملة من الالفاظ كالغناء والوطن وغيرهما من الالفاظ المجملة، فلا يختص المجمل والمبين بالمعاني التركيبية، بل يجريان في المعاني الافرادية أيضاً .

كما أن الظاهر أنهما ملحوظان بالنسبة الى العارف بالوضع ، لا الجاهل به ، فالكلام العربي الذي له معنى ظاهر لايعد مجملا عند غير العرب ممن لا يعرف معناه ، وكذا لاتكون اصطلاحات أهل المعقول مجملة عند غيرهم ممن لايعرفها .

فالاجمال عبارة عن عدم صلاحية اللفظ عن حكاية معناه وتعيينه للعالم بالوضع لاشتراكه بين معان عديدة. وليس الاجمال عبارة عن عدم علم المخاطب بالمعنى لجهله بوضعه . لكن يطلق لفظ المجمل كثيراً على هذا الاخير ، ومنه اطلاق المجمل على الغناء ونحوه ، فان المراد به عدم تحصيل مفهومه بحده من أهل اللغة . وعلى كل حال لايطلق لفظ المجمل الا بعد الفحص والمراجعة .

الذي له ظاهر ، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى ، والمجمل بخلافه ، فما ليس له ظهور مجمل وان[1] علم بقرينة خارجية ما أريد منه ، كما أن ماله الظهور مبين وان علم بالقرينة الخارجية أنه ماأريد ظهوره[2] وأنه[3] مأول. ولكل منهما في الآيات والروايات[4]

معنى إما لتعدد الوضع ، وإما لتساوي المعنى المجازي للحقيقي ، وإما لجهة أخرى . وأخرى يكون في المراد مع ظهور الكلام في معنى ، لكن مع العلم بعدم ارادة ظاهره ، كالعام الذي علم اجمالا بتخصيصه بمخصص مع عدم العلم بذلك المخصص تفصيلا . والمصنف جعل المبين الكلام الذي له ظاهر وان علم بعدم ارادته ، والمجمل بخلافه وان علم بالمراد، فمورد الاتصاف بالمبين والمجمل هو الكلام ، لا المراد ، خلافاً لمافي التقريرات من أن المتصف بهما هو المراد لا الكلام ، فالمبين عند الشيخ الاعظم (قده) على ما في التقرير المنسوب اليه هو الواضح المراد وان لم يكن له ظهور ، كما اذا فرض اجمال صيغة الامر ، وعدم ظهوره في الوجوب، لكن علم بالقرينة ارادة الندب منها ، والمجمل هو مالم يتضح المراد منه وان كان له ظهور .

١) وصلية ، وهذا تعريض بما في التقريرات وقد عرفته .

٢) مثل « جاء ربك » و« ما » في قوله : « ما أريد » نافية .

٣) معطوف على «أنه» وضمائر «أنه وظهوره وأنه» راجعة الى ماله الظهور. وضمير « منهما » راجع الى المجمل والمبين .

٤)وغيرهما مثل ماعن عقيل بن أبي طالب: « أمرني معاوية بلعن علي عليه السلام ألا فالعنوه »،ومثل قول بعض أصحابنا حين سئل عن الخليفة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « من بنته في بيته » .

وان كان أفراد كثيرة[١] لا تكاد تخفى ، الا أن لهما[٢] أفراداً مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام في أنها[٣] من أفراد أيهما ، كآية السرقة[٤] ، ومثل « حرمت عليكم أمهاتكم » و « أحلت لكم بهيمة الانعام » مما[٥]

---

١) وعد منها قوله تعالى: « وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح » حيث انه قيل : يحتمل أن يكون المراد بالمعطوف الزوج ، فيكون العفو عما في ذمة الزوجة اذا قبضت المهر ، وأن يكون ولي الزوجة، فيكون المعفو عنه الزوج بابراء ذمته عن المهر .

٢) أي : للمجمل والمبين أفراد مشتبهة صارت مورداً للبحث .

٣) أي: تلك الافراد المشتبهة من أفراد أيهما أي من أفراد المجمل أو المبين.

٤) وهي قوله : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » . والاجمال في هذه الآية يمكن أن يكون بالنسبة الى كل من اليد والقطع. أما الاول، فلان اليد تطلق تارة على الانامل والاصابع، وأخرى على ماينتهي الى المرفق، وثالثة الى ماينتهي الى المنكب ، ولا قرينة في الآية المباركة على المراد . وأما الثاني ، فلانه قد يطلق على الفصل وقطع الاتصال ، وقد يطلق على الفصل في الجملة ، كما اذا قطع عضواً وصار معلقاً بالجلد . والآية الشريفة ليست ظاهرة في شيء من هذه المعاني ، فتعد من المجازات .

٥) أي: من الاحكام المضافة الى الاعيان مع وضوح تعلقها بالافعال الصادرة من المكلفين، فان الفعل المتعلق بالام مجمل، كالنظر واللمس والتقبيل . لكن عد هذا من المجملات مجرد فرض، لان مناسبة الحكم للموضوع التي هي من

أضيف [التحريم و] التحليل الى الاعيان، ومثل «لا صلوة الا بطهور»(١).

ولا يذهب عليك(٢) أن اثبات الاجمال أو البيان لايكاد يكون بالبرهان، لما عرفت(٣) من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، ويكون(٤) قالباً لمعنى وهو(٥) مما يظهر بمراجعة الوجدان، فتأمل(٦).

القرائن تعين الفعل المتعلق للحرمة، وهو الوطىء، فينعقد للكلام ظهور عرفي فلا اجمال فيه.

١) اجمال هذا التركيب مبني على القول بوضع ألفاظ العبادات للاعم، لانه حينئذ يدور الامر بين نفي الصحة والكمال، ولا قرينة في الكلام على أحدهما، فلا محالة يصير مجملا. وأما على القول بوضعها للصحيح، فلا اجمال، لان الظاهر حينئذ نفي الصحة، اذ غير الصحيح ليس بصلوة حقيقة حتى ينفى.

٢) توضيحه: أن اقامة البرهان على الاجمال أو البيان في الموارد التي اختلفوا في كونها مجملة أو مبينة ـ كما صنعه جماعة ـ ليست في محلها، لان الظهورات من الامور الوجدانية لا البرهانية، فربما يكون كلام مجملا عند بعض ومبيناً عند آخر، لمساعدة وجدان بعض على اجماله، ومساعدة وجدان غيره على خلافه.

٣) يعني: في أول الفصل حيث قال: «والظاهر أن المراد من المبين في موارد اطلاقه الكلام الذي له ظاهر» وضمير «ملاكهما» راجع الى الاجمال والبيان.

٤) معطوف على «يكون».

٥) أي: الملاك ـ وهو الظهور ـ يظهر بمراجعة الوجدان، فبعد المراجعة اليه يظهر أن للكلام ظهوراً أولا.

٦) لعله اشارة الى: أن الغرض من اقامة البرهان التنبيه على ما هو ثابت

ثم لايخفى أنهما[١] وصفان اضافيان ربما يكون مجملا عند واحد، لعدم معرفته بالوضع[٢]، أو لتصادم[٣] ظهوره بما حف به لديه[٤]، ومبيناً لدى الآخر، لمعرفته، وعدم التصادم بنظره، فلايهمنا التعرض لموارد الخلاف والكلام، والنقض والابرام في المقام، وعلى الله التوكل وبه الاعتصام.

بالوجدان، فيكون البرهان طريقاً الى الامر الوجداني الذي هو برهان حقيقة.

١) غرضه: أن المجمل والمبين ليسا من الصفات الحقيقية المحدودة بحد معين بحيث يكون اللفظ مجملا عند الجميع أو مبيناً كذلك، بل هما من الصفات الاضافية، فيمكن أن يكون لفظ أو كلام مبيناً عند شخص لعلمه بالوضع، وعدم مانع عن الاخذ بالمعنى الموضوع له بنظره، ومجملا عند غيره، لعدم علمه بالوضع، أو علمه بالوضع مع الظفر بقرينة مانعة عن الاخذ بمعناه، فحينئذ يتصف لفظ أو كلام بالاجمال عند شخص وبالبيان عند غيره، فيختلف الاجمال والبيان بحسب الانظار والاشخاص، فهما من الامور الاضافية، لا الاوصاف الحقيقية.

٢) عدم المعرفة بالوضع أحد موجبات الاجمال.

٣) معطوف على «عدم» وهذا موجب آخر للاجمال، فان احتفاف الكلام بما يمنع عن ظهور اللفظ في معناه الحقيقي يوجب الاجمال.

٤) هذا الضمير راجع الى واحد، وضمير «به» راجع الى الموصول وضمير «ظهوره» راجع الى الكلام.

هذا آخر ما أردنا ايراده من توضيح الجزء الاول من كتاب كفاية الاصول للمحقق الخراساني قدس سره، وأسأله سبحانه وتعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به اخواننا المحصلين المتقين. وقد وقع الفراغ من تأليفه على يد مؤلفه الاقل محمد جعفر بن محمد علي الموسوي الجزائري الشوشتري المروج عفا الله عزوجل عن سيئآتهما في جوار الروضة الشريفة العلوية على من حل بها وأولاده المعصومين أفضل الصلوة والسلام والتحية والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله المعصومين ولعنة الله على أعدائهم أعداء الله الى يوم الدين.

الفهرست

الصفحة	الموضوع

الصفحة الموضوع

الصفحة الموضوع

الصفحة	الموضوع

دار الكتاب

قم ایران

تلفن ۲۴۵۶۸